

Fortvilelse og tro

En analyse av Søren Kierkegaards trosbegrep i lys av mennesket og dets forutsetninger.

Kjetil Sandsengen



Masteroppgave i filosofi ved Institutt for filosofi, ide- og
kunsthistorie og klassiske språk

UNIVERSITETET I OSLO

01.06.2011

Sammendrag

Søren Kierkegaards interpretasjoner av mennesket og dets forutsetninger fører til en utvetydig konklusjon: mennesket er fortvilelse. Refleksjonen avdekker denne latente fortvilelsen, gjør den til noe eksplisitt, for til slutt å frembringe en uendelig resignasjon der den religiøse troen kommer tilsyne som en eksistensiell nødvendighet. Ved hjelp av troen i kraft av det absurde kan det gjenvinne det det har resignert på og troen hos Kierkegaard er med dette en dobbeltbevegelse.

Jeg skal foreta en interpretasjon av Kierkegaard i lys av to kritiske kommentatorer: Robert Merrihew Adams kritiserer Kierkegaard for at trosbegrepet hans innebærer å måtte tro på det som har størst objektiv usannsynlighet. Dette vil jeg tilbakevise ved å eksplisere en form for epistemisk skeptisisme og vise til Kierkegaards begrep om den objektive uvisshet. Dermed består Kierkegaards poeng om at religiøs tro er inkommensurabel med enhver form for approksimasjon. Knud E. Løgstrup innvender mot Kierkegaard, at Kierkegaard feilaktig forutsetter at mennesket må resignere på alt. Uenigheten er ifølge Løgstrup basert på at Kierkegaard forstår synden som ontologisk, men den skal ifølge Løgstrup tolkes etisk. Det fremkommer to ulike måter å tolke mennesket på som blir avgjørende for hvordan troen kan realiseres.

Innebærer trosbegrepet til Kierkegaard at mennesket må oppgi sin tilværelse i verden?

Ja, i en viss forstand, men dette er en nødvendig forutsetning for nettopp å vinne tilbake et autentisk forhold til eksistensen, en syntese av endelighet og uendelighet. Dermed innebærer dobbeltbevegelsen å oppgi livet for å kunne motta det uten fortvilelsen, men med tro.

Takk

Først og fremst vil jeg takke min veileder Kjell Eyvind Johansen for hans tilgjengelighet, engasjement og kloke innspill. Det har vært en svært lærerik prosess hvor veiledningen fra Kjell Eyvind ikke bare har hjulpet meg med de spørsmål jeg har hatt, men han har veiledet på en slik måte at flere problemstillinger og perspektiver har kommet til syne.

Sist, men ikke minst; takk til Marius Mangseth for givende diskusjoner og innsiktsfulle innspill gjennom en lang prosess. Denne oppgaven hadde ikke vært den samme uten deg.

Innhold

SAMMENDRAG	2
TAKK	3
INNHold.....	4
INNLEDNING	6
1. KAPITTEL 1: ADAMS OG DEN OBJEKTIVE USANNSYNLIGHET	10
1.1 APPROKSIMASJONSARGUMENTET	10
1.2 UTSETTELSESARGUMENTET	14
1.3 LIDENSKAPSARGUMENTET	16
1.4 OBJEKTIV USANNSYNLIGHET	17
1.5 RISIKO	18
1.6 DISPOSISJONER ELLER HANDLINGER?	18
1.7 HVORFOR ER DETTE VIKTIG?.....	20
1.8 OPPOFRELSE OG RISIKO SOM ET UMULIG IDEAL?	20
2. KAPITTEL 2: OBJEKTIVITET OG SUBJEKTIVITET	22
2.1 DEN HISTORISKE BETRAKTNING	22
2.2 DEN OBJEKTIVE REFLEKSJONS VEI	25
2.3 DEN SPEKULATIVE FILOSOFI OG ABSTRAKT TENKNING	27
3. KAPITTEL 3: ULIKE LIVSANSKUELSESR	30
3.1 PERSPEKTIVER PÅ MENNESKET	31
4. KAPITTEL 4: SUBJEKTIVITETEN.....	37
4.1 DØDEN OG UDØDELIGHETEN	38
4.2 DEN OBJEKTIVE SANNHET SOM EN SUBJEKTIV AVSLØRING	40
4.3 DET OBJEKTIVE HVA OG DET SUBJEKTIVE HVORLEDES.....	42
5. KAPITTEL 5: RELIGIØSITET A OG OBJEKTIV UVISSHET	45
5.1 SMULENE OG SOKRATES	48
5.2 RELIGIØSITET A	51
6. KAPITTEL 6: RELIGIØSITET B OG FØRSTE OG TREDJEPERSONSPERSPEKTIV	54

6.1	KJÆRLIGHETEN SOM IKKE KREVER GRUNNER, DEN GIR DEM	56
6.2	FØRSTE OG TREDJEPERSONSPERSPEKTIV	61
6.3	BELEGG OG APPROKSIMASJONER	64
7.	KAPITTEL 7: TROEN OG DOBBELTBEVEGELSEN	69
7.1	MENNESKET MANGLER BETINGELSEN	75
8.	KAPITTEL 8: ADAMS OG HANS KRITIKK AV KIERKEGAARD	76
8.1	SUBJEKTIVITET OG IKKE OBJEKTIVE APPROKSIMASJONER	79
9.	KAPITTEL 9: DET LIVSOPPLAGTE OG RESIGNERTE MENNESKE	84
9.1	SKJEBNEBESTEMT GENERALISERING	87
9.2	DET LIVSFORNEKTENDE MENNESKE	89
10.	KONKLUSJON	98
	BIBLIOGRAFI	101

Innledning

Fortvilelse og tro

En analyse av Søren Kierkegaards trosbegrep i lys av mennesket og dets forutsetninger.

Robert Merrihew Adams mener at trosbegrepet til Søren Kierkegaard innebærer at man skal tro på det som har størst mulig objektiv usannsynlighet. Han forutsetter dermed at det foreligger en nærmere korrespondanse mellom tro og belegg enn det som har vært en tradisjonell måte å forstå *Avsluttende Uvitenskapelig Etterskrift* på. Implikasjonen av dette mener Adams er at Kierkegaard argumenterer for en tro som er slik at den er umulig for mennesket å opprettholde. Trosbegrepet innebærer ifølge Adams at religionen blir demonisk hvor mennesket må satse på alt det som har lavest mulig sannsynlighet. En tilværelse for mennesket som fordrer en tro på objektivt usannsynlige påstander.

Knud E. Løgstrup kritiserer Kierkegaard for å ha en skjebnebestemt oppfatning av mennesket og dets betingelser som gjør at han utlegger det naturlige mennesket som fortvilelse.

Hvorvidt religiøs tro er uforenlig med rasjonell tenkning er et spørsmål som lett leder ut i en polemisk debatt mellom teologi og filosofi. På den ene siden har vi en sterk intuisjon om at troen er forbeholdt en høyst personlig oppfatning som ikke lar seg bevise eller motbevise. Det er noe ved troens natur som ikke lar seg rasjonalisere. På den annen side forsøker en troende ofte å gi grunner til hvordan eller hvorfor han tror. En religiøs person kan være av den oppfatning at den har belegg for påstanden om at det faktisk finnes en Gud og kan vise til historisk materiale som understøtter sin oppfatning.

Søren Kierkegaards trosbegrep tolkes ofte dit hen at han forfekter en innadvendt og livsfornektende tilværelse. Det å tro gjøres til en umulig oppgave som fordrer av mennesket at det skal oppgi seg selv og menneskets tilværelse er fortvilelse og

tomhet, intet mer og intet mindre. Det umiddelbare menneske lever i en illusjon om at de er subjekter som velger, mens de i realiteten bare opplever dette slik fordi de ikke reflekterer på hvordan livene deres *egentlig* er, de er forgjengelige og meningsløse. Kierkegaards menneskelige interpretasjoner avdekker tro som en eksistensiell nødvendighet. Derfor er det avgjørende for forståelsen av hans trosbegrep, at oppgaven redegjør for de ulike livsanskuelser og hva Kierkegaard mener med subjektiviteten.

Er livet for Kierkegaard til for å leves eller for å ofres?

Noen innledende kommentarer er nødvendig. Søren Kierkegaards forfatterskap består av mange ulike pseudonymer. I denne oppgaven har jeg valgt å innta et perspektiv som lar de ulike forfattere belyse hverandre. Det er ingen selvfølgelighet at dette er en korrekt måte å lese Kierkegaard på, men min tilnærming tar utgangspunkt i at de ulike forfattere fungerer dialektisk og som korrektiver til hverandre. En slik lesning er etter min oppfatning ikke bare fruktbar, men også av avgjørende betydning når tematikken denne problemstillingen skal behandle er tro og menneskets forutsetninger, innsikter som Kierkegaard mener ikke kan formidles direkte. Dette ekspliseres underveis i teksten. Dermed bruker jeg Johannes Climacus og de andre pseudonymer som forskjellige representanter for Kierkegaards oppfatninger, og mener å ha belegg for at nettopp dette er en fruktbar måte å nærme seg Kierkegaards tenkning på.

Oppgaven vil gå frem som følger. Kapittel en starter med en artikkel fra Robert Merrihew Adams og vil analytisk bokstavere ut hvilke argumenter han legger til grunn og hva implikasjonene av disse argumentene er. Her kommer jeg ikke til å ta stilling til hvorvidt argumentene er berettiget. Kapittel to kommer inn på *Etterskriftet* og tar for seg hvordan Johannes Climacus kritiserer den spekulative filosofi for å være en abstrahering av eksistensen og en objektivisering av individet. Jeg skal vise hvordan Climacus presiserer at en historisk tilnærming til kristendommen og den objektive refleksjonens vei ikke er adekvat hva gjelder spørsmål som angår tro og menneskets eksistens qua eksistens. Tredje kapittel tar for seg de ulike livsanskuelser

og hvordan Kierkegaards interpretasjon av menneske er avgjørende for hvordan han tenker om tro og subjektivitet. I kapittel fire skal vi se innledende betraktninger om hva Climacus forstår med subjektiviteten og hvordan den skiller seg fra en objektiv tilnærming. Her kommer oppgaven inn på temaer som omhandler død og udødelighet og hvordan disse kan knyttes opp mot et første og tredjepersonsperspektiv. I kapittel fem er vi kommet frem til subjektiviteten som sannheten og hvordan den objektive uvisshet er et nøkkelbegrep for å kunne forstå hvordan Kierkegaard legger vekt på en epistemisk skeptisisme som har sine røtter i Sokrates. Den introduserer og utlegger også noe Climacus kaller religiøsitet A.

Det sjette kapittel består av tre deler. Det første er en innledende redegjørelse for det Climacus kaller religiøsitet B. Derneft tar oppgaven for seg Harry Frankfurt og viser hvordan et fenomen som kjærlighet kan være med på å belyse flere aspekter ved Kierkegaards tenkning. Den tredje delen ser på et første og tredjepersonsperspektiv, dette er begrunnet både for å se hvilke forutsetninger Frankfurt legger til grunn, samt for å understøtte en innfallsvinkel jeg inntar med å lese Kierkegaard i lys av et første og tredjepersonsperspektiv. Her viser jeg primært til Richard Moran, men også til Jean-Paul Sartre og Dan Zahavi. Oppgaven drøfter ulike problemstillinger knyttet til forholdet mellom tro og belegg.

Det syvende kapittel baserer seg primært på *Frygt og Bæven*. Tro og dobbeltbevegelsen er helt essensielt for å kunne gi en begrunnet tolkning av Kierkegaards trosbegrep. Kapittel åtte er da i stand til å se hvorvidt Adams innvendinger mot Kierkegaard er berettiget. Vi skal se hvordan den objektive usannsynlighet Adams argumenterer for, er en innvending som ikke lar seg forsvare. Vi skal også se hvordan Kierkegaard lett kan mistolkes, en misforståelse som knytter seg til bruken av begrepet lidenskap. Det er ikke det samme hva vi tror på bare vi tror dette lidenskapelig, men det handler om et forhold som ikke er av en objektiv karakter, men forholdet som forholder seg til seg selv. Det siste kapittel, kapittel ni drøfter problemstillingen om livet er til for å leves eller ofres hos Kierkegaard. Dette kapittel tar utgangspunkt i Løgstrup og hans innvendinger mot den uendelige resignasjon. Løgstrup argumenterer for at Kierkegaard foretar en skjebnebestemt

generalisering og at Kierkegaard fremstiller et livsfornektende menneske. Kapittel ni vil også vise hvordan en parallell til kjøpmannen hos Kant kan være med på å kaste lys over Kierkegaards oppfatning om at det umiddelbare menneske må gjennom en omdannelse.

Til slutt kommer konklusjonen, det vil si en oppsummering som redegjør for hvilken tolkning jeg mener er plausibel hva angår Kierkegaards trosbegrep og hvorvidt hans fremstilling gir en adekvat begrunnelse for menneske og dets forutsetninger.

1. Kapittel 1: Adams og den objektive usannsynlighet

I artikkelen Kierkegaard's Arguments Against Objective Reasoning in Religion tar Robert Merrihew Adams sikte på å refutere en oppfatning om at tro ikke lar seg rasjonalisere. Adams skriver innledningsvis i artikkelen at det eksisterer en allmenn oppfatning som suspenderer rasjonaliteten som grunnlag for religiøs tro. Det er noe ved troens natur som gjør det lite hensiktsmessig å ta i bruk objektiv resonering for å understøtte en tro selv om disse argumenter skulle ha stor plausibilitet. Til grunn for denne påstand legger han Søren Kierkegaard og *Uvitenskapelig Etterskrift*. Dette er ifølge Adams den fremste representant for et slikt syn som preger også den analytiske filosofiens antagelser. I *Etterskrift* mener Adams å finne tre argumenter hos Kierkegaard som alle kan tilbakevises. Dette er argumenter han rekonstruerer og disse argumentene kaller han approksimasjonsargumentet, utsettelsesargumentet og lidenskapsargumentet.

Denne delen av teksten skal ikke ta stilling til hvorvidt Adams har rettet en treffende kritikk mot Kierkegaard. Den vil derimot bokstavere ut de argumenter Adams setter opp samt se hvilke implikasjoner disse har. For å gjøre dette så presist som mulig vil jeg forsøke å fremstille påstandene på en analytisk måte. Her vil jeg da behandle Adams' tekst med målet om å se hvilke premisser og konklusjoner som følger av hans Kierkegaard interpretasjon.

1.1 Approksimasjonsargumentet

"Is it possible to base an eternal happiness on historical knowledge?" (Adams, 1982: 214)

Dette spørsmål regner Adams for å være det mest sentrale hos Kierkegaard i *Etterskriftet*. Argumentet går ut på at all historisk viten kun kan være en approksimasjon, det vil si at all historisk evidens alltid må sies å etterlate et rom for

tvil og at det objektivt sett aldri vil være mulig å ekskludere sjansen for å ta feil. Adams ønsker ikke å tilbakevise at all viten kun er en approksimasjon. Han ønsker derimot å vise at det lønner seg å se bort ifra tvilen på bakgrunn av objektiv resonnering.

Adams viser til følgende passasje i *Etterskriftet*:

"For nothing is more readily evident than the greatest attainable certainty with respect to anything historical is merely an approximation. And an approximation, when viewed as a basis for an eternal happiness, is wholly inadequate, since the incommensurability makes a result impossible. (Adams, 1982: 214)

Deretter foretar Adams en rekonstruksjon av argumentet og fremstiller Kierkegaard på følgende vis:

Det første premiss: *Det er innlysende at enhver sikkerhet hva angår et historisk faktum kun er en approksimasjon.*

Det andre premiss: *En evig lykke kan ikke basere seg på en approksimasjon da dette er inkommensurabelt.*

Konklusjon: *La oss anta at en person har en uendelig interesse av noe. Da vil selv den minste tvil, uansett hvor liten, være grunn til å bekymre seg.*

Adams bruker et eksempel om den Amerikanske borgerkrigen. Hvis man godtar for argumentasjonens skyld, at det eksisterer en mulighet for at borgerkrigen ikke fant sted, at det kan eksistere en slik feil i det objektive grunnlaget for en historisk oppfatning, trenger dette allikevel ikke å hindre oss å si at vi *vet* at den gjorde det. Spørsmålet retter seg heller slik: *gitt en uendelig lidenskapelig interesse i spørsmål om borgerkrigen, kan tvilen være så liten at man ikke skal bekymre seg?*

Adams anerkjenner at intensiteten og viktigheten av religiøse spørsmål kan ha andre implikasjoner enn mer praktiske problemstillinger. Han ettergir at det kan være behov for *mot* i å overkomme tvilen med spørsmål av en slik karakter. I sin kritikk påpeker Adams at det i hvert fall er to grunner man kan ha for å se bort ifra en mulig feil.

Den første påstanden er at muligheten er så liten at den ikke bør resultere i bekymring.

Den andre påstanden er at risikoen, ved å ikke se bort ifra muligheten til feil vil være større enn å se bort ifra den. Av disse to er det kun det første som kan avvises ved hjelp av den uendelige personlige interessen.

Han belyser denne problematikken med to eksempler, et sekulært og et religiøst. En kvinne har en meget stor (dog ikke uendelig) interesse vedrørende sin manns kjærlighet til henne. 99.9 prosent basert på de objektive fakta driver henne til slutningen om at han elsker henne. Hun bestemmer seg for å se bort ifra risikoen ved at det kan være feil. Dette er en rasjonell beslutning ifølge Adams. Det motsatte, altså å la denne angsten for at det ikke skulle være tilfelle vinne frem medfører 999 ganger så stor risiko for å ta feil. Hennes ønske om at han virkelig elsker henne er like stor som frykten for å bli bedratt, men de objektive argumentene bør dermed føre henne til å se bort ifra den marginale mulighet om at han ikke elsker henne. Her forsøker Adams å vise hvordan kvinnen vil løpe en mye større risiko ved å la den minst sannsynlige oppfatning vinne frem. Han benytter dette eksemplet som en illustrasjon på hvordan det lønner seg å se bort ifra tvilen.

I det andre eksemplet bruker artikkelen spørsmålet om hvorvidt Peter er Kristus' etterfølger og kan kreve ufeilbarlighet i religiøse doktriner. Gitt at dette spørsmål er av uendelig lidenskapelig interesse for deg er det ønskelig å forplikte seg til den sanne oppfatning og dermed se bort ifra muligheten til feil.

Poenget Adams ønsker å tydeliggjøre er: uansett hvilken oppfatning som har 99 proSENTS sannsynlighet – om Jesus erklærte Peter som sin etterfølger eller ikke – vil det være logisk og ønskelig, å slutte seg til den mest sannsynlige oppfatning, selv om den ene proSENTen er nok til å skape uro. Dette forutsetter et genuint ønske om å slutte seg til den sanne oppfatning. Den andre muligheten er paradoksal da det innebærer å slutte seg til den mindre sannsynlige oppfatning. Den første muligheten er vellykket hvis og bare hvis den mest sannsynlige oppfatning er sann, og den andre muligheten hvis og bare hvis den mindre sannsynlige oppfatning er sann. Her levner Adams liten

forståelse for å velge det minst sannsynlige og skriver: ”*Surly it is prudent to do what gives you a 99 per cent chance of satisfying your strong desire...*” (Adams, 1982: 217).

Muligheten for å komme til en sann oppfatning vil variere. I spørsmålet om Jesus er Gud synes det vanskelig å bruke historisk belegg som målestokk, men uansett mener Adams at approksimasjonsargumentet forutsetter en uendelig lidenskapelig interesse i historiske spørsmål. (Han tegner også opp et riss av hvorfor det ikke er helt analogt til Pascal’s Wager argument, dette argument bruker distinksjonen mellom uendelig/endelig interesse, mens han selv vil presisere en stor mulighet til å lykkes versus en liten en).

Til sist under denne kritikken påpeker Adams distinksjonen mellom objektiv sannsynlighet og objektiv fordelaktighet. Dette er to ulike måter å basere en oppfatning på objektiv resonnering. Han mener det er klart at historiske oppfatninger kan være objektivt sannsynlige og at Kierkegaard med sitt approksimasjonsargument ikke benekter dette. Det Adams tar sikte på å tilbakevise omhandler objektiv fordelaktighet. Ifølge Adams er det nettopp på dette punkt at Kierkegaard tar feil. La oss anta en person med en uendelig lidenskapelig interesse i et spørsmål. Kan denne personen begrunne en oppfatning som objektiv fordelaktig? Kan personen opprettholde sin tilslutning på at det er objektivt fordelaktig å gjøre det?

Adams svarer ja, mens Kierkegaard ifølge Adams’ interpretasjon svarer nei. Slik Adams forstår det vil ikke Kierkegaard bestride at deler av det historiske grunnlaget til kristendommen er objektivt sannsynlig. Det Kierkegaard vil bestride er at den uendelige lidenskapelig interessen i sin natur, ikke kan basere seg på en objektiv fordelaktighet og videre ikke kan basere seg på det objektive, selv om det er objektivt sannsynlig.

Det er denne påstanden Adams har tatt sikte på å tilbakevise. Adams konkluderer at det vil være objektivt fordelaktig å tilslutte seg en oppfatning basert på rasjonell argumentasjon, vurdert ut ifra et objektivt grunnlag. I eksemplet han benyttet seg av ville han nettopp vise dette ved kvinnen som burde opprettholde oppfatningen om at

mannen elsket henne. Igjen, i denne forstand vil det ifølge Adams lønne seg å se bort ifra tvilen uansett om spørsmål omhandler religiøse eller sekulære problemstillinger hva angår tro.

1.2 Utsettelsesargumentet

Adams hevder at Kierkegaard avviser en historisk tilnærming med tanke på at den aldri vil nå et avsluttet og avklart standpunkt. En historisk undersøkelse vil være i kontinuerlig utvikling i lys av eldre og nyere former for belegg og bevismateriale. Implikasjonen av dette er at man må utsette sin forpliktelse til troen på ubestemt tid. Man kommer aldri til et tilfredsstillende punkt hvor man kan anse det historiske bevis materialet som adekvat utforsket. Dermed vil den religiøse troen, hvis den baseres på empirisk belegg bli en sovepute som utsetter en forpliktelse.

Oppfatningen om at religiøs tro ikke lar seg verifisere på empirisk grunnlag har blitt en gjeldende holdning i det meste av analytisk filosofi hevder Adams. Dette er en oppfatning Adams stiller seg kritisk til og han tilskriver Kierkegaard som en sentral aktør som opphavsmann for denne oppfatningen.

Når han forsøker å rekonstruere det han kaller utsettelsesargumentet ser det slik ut:

Det første premiss (P1): *religiøs tro fordrer en fullstendig forpliktelse. For å være fullstendig forpliktet til en oppfatning må man være bestemt på å ikke oppgi denne oppfatning under noen epistemisk relevant omstendighet man kan innse.*

Det andre premiss (P2): *man kan ikke være fullstendig forpliktet til en oppfatning basert på en undersøkelse der man anerkjenner en mulighet for at resultatet kan vise at man må revidere sin forpliktelse i fremtiden. Baserer man en fullstendig forpliktelse på dette grunnlaget vil den nødvendigvis måtte utsettes.*

Det tredje premiss (P3): (Adams hevder at Kierkegaard forutsetter dette) *I enhver objektiv empirisk undersøkelse er det alltid en epistemisk mulighet for at resultatene i undersøkelsen må revideres i lys av nye bevis eller resonering.*

Konklusjon (K): *man gjør en feilslutning om man ikke innser muligheten for at resultatene kan måtte revideres. En omfavnelse av denne slutning gjør det nødvendig å benekte at troen kan baserer seg på en slik objektiv empirisk undersøkelse.*

Adams gir sin tilslutning til P2. Om en fremtidig revisjon av oppfatningen er sannsynlig eller ikke spiller ingen rolle. Si at man har forpliktet seg til en oppfatning på grunnlag av objektiv evidens. Hvis man samtidig aksepterer at fremtidige avsløringer kan diskvalifisere gyldigheten av oppfatningen har denne personen ikke fullstendig forpliktet seg til oppfatningen på en tilfredsstillende måte. Poenget er at hvis man er tilbøyelig til å revidere sin oppfatning kan ikke dette betraktes som en fullstendig forpliktelse.

Kritikken Adams ønsker å fremme retter seg mot P1. Først peker han på det plausible ved følgende påstand: religiøs tro må innebære en forpliktelse av en slik karakter at man ikke er villig til å gi den opp under noen omstendighet man anser for epistemisk mulig. Da ville religionen i stedet være *selve* den objektive undersøkelse. Allikevel mener Adams at en viktig del av religiøs etikk er ydmykhet, åpenhet for nye eksegetiske perspektiver – i sum ønsker Adams å vise at Kierkegaard lukker muligheten for en stadig søken etter *nye* oppfatninger.

Adams' interpretasjon tilskriver Kierkegaard en posisjon hvor man ikke tillater noen forandring hva gjelder troen og troens innhold. Han kritiserer Kierkegaard for en slik "blind" forpliktelse.

Samtidig presiserer Adams at tro ikke bør være en ubetinget hengivenhet til en oppfatning. Dette da hengivenheten i religionen er en hengivenhet til Gud, ikke en hengivenhet til ens egne oppfatninger. Dernest stiller Adams spørsmålstegn ved om vår hengivenhet til Gud bør være ubetinget?

Selv om Guds kjærlighet til mennesket sies å være fullstendig ubetinget peker Adams på en asymmetri. Denne hengivenhet og kjærlighet baseres på Guds uendelige godhet. Asymmetrien består i at i relasjon til Gud er vi de svake. Det er en del av den sterke, her i betydningen av Gud, å besitte en slik ubetinget og evig kjærlighet. Det

synes dermed som at den implisitte kritikken Adams fremmer mot Kierkegaard går ut på at Kierkegaard krever en gudeaktig side ved mennesket. At han fordrer en forpliktelse og tro som bare Gud kan være i besittelse av og dernest gi til mennesket.

Det kan synes som en slik total og fullstendig forpliktelse strider mot et trosbegrep, både med dens implikasjoner til teologiske fortolkninger, men også i forhold til troens mulige rekkevidde for mennesket. Kritikken mot utsettelsesargumentet forsøker primært å ramme det første premiss.

1.3 Lidenskapsargumentet

I de to første argumentene har Kierkegaard antatt at religiøse oppfatninger kan ha objektiv sannsynlighet. Ifølge Adams er dette kun for argumentasjonens skyld. Det Kierkegaard egentlig hevder er at religiøs tro i sin natur trenger objektiv usannsynlighet. Adams benytter seg av flere tekstutdrag fra Kierkegaard. Med disse forsøker han å få frem hvordan man aldri kan komme lenger enn troen hos Kierkegaard.

"...there is nothing to be said . . . except that it is the good which is attained by venturing everything absolutely". (Adams 1982: 222)

I tillegg til dette utdrag viser også Adams til følgende passasje i *Etterskriftet*:

"But what then does it mean to venture? A venture is the precise correlative of an uncertainty; when the certainty is there the venture becomes impossible . . . If what I hope to gain by venturing is itself certain, I do not risk or venture, but make an exchange . . ." (Adams 1982: 222)

Kort oppsummert tilskrives Kierkegaard den oppfatning at religiøs tro må ha sitt fundament i en lidenskapelig streben. Årsaken til at objektiv sannsynlighet ikke er ønskelig som troens forutsetning er knyttet til lidenskapens sentrale rolle i religionen. Dette konstituerer lidenskapsargumentet for Adams.

Det første premiss (P1): *religiøsitetens mest essensielle og verdifulle egenskap er uendelig lidenskap, en lidenskap av den størst mulige intensitet.*

Premiss to (P2): *uendelig lidenskap krever objektiv usannsynlighet.*

Konklusjon (K): *Den mest essensielle og verdifulle egenskapen i religionen krever objektiv usannsynlighet.*

Denne delen vil ha en mer oppstykket fremstilling for å beholde strukturen i de påstander Adams behandler. Adams vil gjøre tre ting. Han vil først si noe om objektiv usannsynlighet.

Dernest skal han forsøke å si noe om uendelig lidenskap og hvorfor dette eventuelt er uløselig knyttet til objektiv usannsynlighet. Det tredje og siste Adams setter seg fore er å se på det første premisset i argumentasjonen.

1.4 Objektiv usannsynlighet

Når Adams ønsker å presisere hva som menes med objektiv usannsynlighet er dette fordi han ser det som avgjørende for Kierkegaard. Adams spør da også innledningsvis om hva slags type oppfatninger som må være av objektiv usannsynlighet. Ifølge Adams må den gjelde en eller flere sentrale deler av troen hvis den skal kunne være rammende nok. Det virker lite plausibelt å hevde at det skal gjelde alle trosoppfatninger, som for eksempel at mennesket Jesus faktisk levde.

Adams' påstand blir da at Lidenskapsargumentet fordrer den objektivt usannsynlige oppfatning til å gjelde en oppfatning som må være sann. Det krever at det gjelder en avgjørende oppfatning, en oppfatning som må være sann hvis den religiøse lidenskap skal kunne forsvares.

1.5 Risiko

Risiko kan behandles som en målestokk på lidenskapens styrke. Objektiv usannsynlighet fremmer risikoen ved tro og risikoen er et så essensielt uttrykk for uendelig lidenskap at den kan fremlegges slik ifølge Kierkegaard:

"Uden Risiko, ingen Tro." (Kierkegaard 1962b: 190).

Adams bruker her to eksempler for å belyse det han anser som et paradoks.

I situasjon (a) kaster man seg ut i stormfullt farevann i et desperat forsøk på å redde sin elskede.

I situasjon (b) gjør man det samme selv om personen ser bevisstløs ut og virker å ha druknet. I begge tilfeller utviser man en lidenskap og en vilje til å sette sitt eget liv på spill. Poenget Adams forsøker å få frem er at det i tilfelle (b), der hvor personen synes allerede å være forlapt, krever en større lidenskap og en større risiko for Kierkegaard. Dette er fordi det i sistnevnte tilfelle er en større risiko, det er objektivt sett mindre sjanse for å redde sin kjære.

Dermed ser vi at risiko virker å være en målestokk på lidenskapens styrke. Det er på denne måten Adams tolker Kierkegaards begrep om uendelig lidenskap. En uendelig lidenskap i x er en interesse så sterk at det leder en til å gjøre det størst mulige offer for å oppnå x , selv da, eller nettopp derfor på det minst mulig sannsynlige grunnlag for å lykkes. Den ubegrensede lidenskap er nettopp vist ved at det ikke eksisterer noe offer som er for stort, og ei heller en mulighet for liten til å handles på. Dermed krever en uendelig lidenskap i sin natur en situasjon med størst mulig risiko.

1.6 Disposisjoner eller handlinger?

Her er det et mulig grunnlag for innvendinger ifølge Adams. En lidenskapelig interesse kan behandles som en disposisjon. Det er altså en distinksjon mellom å være villig til å gjøre et stort offer og det å faktisk gjøre det. En slik innvending kan være

rettmessig, men er ikke avgjørende for lidenskapsargumentet. Det avgjørende her er hvilken rolle disposisjoner, også de ikke aktualiserte, burde spille i en religiøs hengivenhet. Dette punktet er ifølge Adams i beste fall komplisert hos Kierkegaard, i verste fall inkonsistent.

I det følgende gir Adams flere beskrivelser. På den ene side synes ikke Kierkegaard å se på lidenskap som en ikke aktualisert disposisjon, men derimot en intensitet som man faktisk føler og gjør. Dette støtter synet om at en uendelig lidenskapelig interesse består av faktiske beslutninger og reell utførelse av de størst mulige offer på det minst mulige grunnlag for suksess.

På den annen side synes Kierkegaard å tillate et disposisjonelt element i det religiøse liv. Man vil muligens anta at et størst mulig offer burde medføre at man gir opp alle verdslige interesser til fordel for religiøs utøvelse og eksempelvis en klostertilværelse. Dette er ikke hva Kierkegaard legger til grunn. Riktignok skriver han at religionen forutsetter en resignasjon hva gjelder de endelige gjøremål, men det er en resignasjon som er kompatibel med et verdslig liv. Rommet for endelige gjøremål inneholder humor, en måte å forholde seg til det man etterstreber i det endelige med en viss ro og balanse. Denne roen er ikke bare en disposisjon, men en form for resignasjon som inneholder et disposisjonelt aspekt. Det synes da å foreligge et faktisk valg, et valg som innebærer at de endelige gjøremål får en sekundær status. Dette beskriver Adams som en handling. Objektet for dette valget ser derimot ut til å inneha et disposisjonelt element. Altså en tilstand hvor man ville resignere på alle endelige gjøremål hvis det var religiøst nødvendig eller fordelaktig å gjøre det. Adams mener her å avdekke en type inkonsistens hos Kierkegaard. Å tillate et disposisjonelt element på den ene siden, men ikke på den andre.

Det er i de fleste tilfeller nok å være villig til å oppgi det endelige, det er tilfredsstillende så lenge man er innstilt på å ofre et verdslig anliggende til fordel for det religiøse. Paradokset Adams mener å få frem er at dette ikke synes å være tilfelle når det gjelder en objektiv usannsynlighet.

Adams påstand blir at det ikke tillates noe disposisjonelt element ved denne oppfatning, sagt med andre ord: en oppfatning må være objektiv usannsynlig. Igjen, det er ikke nok at man er innstilt på å forplikte seg til oppfatningen, men den oppfatningen må faktisk være objektiv usannsynlig. Så på den ene side må oppfatningen være usannsynlig, på den andre side er det nok at man er villig til å forsake de endelige gjøremål.

1.7 Hvorfor er dette viktig?

At Kierkegaard tillater disposisjoner er ifølge Adams nødvendig. Så lenge man lever og handler vil man nødvendigvis måtte forholde seg til noen endelige mål og oppgaver. Problemet ser ut til å omhandle hvordan den religiøse lidenskap skal komme til uttrykk. Dynamikken mellom å finne et adekvat uttrykk for en uendelig lidenskap samtidig som man lever som et endelig vesen behandles i *Etterskriftet* som det sentrale problemet med religionen. Gitt at offeret i den endelige verden må innebære disposisjoner, så blir det viktig for Kierkegaard at den objektive usannsynlighet er aktualisert.

Som vi har sett er intensiteten av lidenskapen målt på objektiv usannsynlighet, men nå trekker også Adams frem prisen som en målestokk, altså hvor mye man ofrer. Implikasjonen medfører at prisen innebærer en objektiv usannsynlighet der gir grunnlag for angst og mentale utfordringer for å oppfylle kriteriet. Hvis man ikke satser alt på en slik forpliktelse vil det ikke kvalifisere som en uendelig lidenskap i Kierkegaards forstand.

1.8 Oppofrelse og risiko som et umulig ideal?

Et type ideal skissert ovenfor er et umulig ideal ifølge Adams. Selv om dette virker uoppnåelig, hva med å approksimere det? Man kan fortsatt holde at målestokken for lidenskapen er grunnlagt på en vilje til oppofrelse og risiko. Man kan omfavne en intens lidenskap, selv om denne ikke er uendelig ifølge Adams. En slik lidenskap kan

være svært intens og medføre en stor risiko selv om den ikke er objektiv usannsynlig. Adams forsøker å få frem at Kierkegaard presenterer en tilnærmet *demonisk religion*, og at den må modereres noe for å være plausibel. Han gir Kierkegaard rett at mennesket med nødvendighet må forholde seg til endelige gjøremål i den endelige verden, men en religion må være inklusiv heller enn å ekskludere muligheten for å ha velbegrunnede oppfatninger.

På bakgrunn av den kritikken vi har sett Adams fremme skal vi nå gå til Johannes Climacus og *Etterskriftet*. Vi skal begynne med å se på hvilke forutsetninger og distinksjoner som ligger til grunn for *Etterskriftet* og hvorfor det er avgjørende å skille det objektive og det subjektive ifølge Climacus.

2. Kapittel 2: Objektivitet og subjektivitet

I dette kapittel ønsker jeg å belyse hva Climacus mener når han bruker begrepet subjektivitet. Det er ikke mulig å gjøre dette uten å gå nærmere inn på hvorfor han angriper den spekulative filosofi som en abstrahering av eksistensen og kritiserer den for en objektivisering av individet. En slik form for objektiv refleksjon, en refleksjon der subjektet blir gjort til objekt for refleksjonen, beveger seg bort fra subjektet selv og dens eksistens. Min interpretasjon av subjektivitetsbegrepet pretenderer ikke å uttømme begrepet fullstendig. Til det er subjektivitetsbegrepet slik det behandles i *Etterskriftet* altfor mangetydig og sammensatt. Det er derimot et forsøk på å nærme seg en forståelse av hva subjektivitetsbegrepet synes å referere til samt hvorfor Climacus ofte bruker det i en annen betydning enn hva man ofte assosierer med subjektiviteten og et subjektivitetsbegrep.

Det er mulig å ta en påstand om sannhet som subjektiviteten til inntekt for en relativistisk interpretasjon av sannhet. Når Climacus i *Etterskriftet* skriver om denne tematikken er det derfor avgjørende at vi forstår og bokstaverer ut hvilke kontekst disse bemerkninger befinner seg i, samt hvilke forutsetninger Climacus hele tiden legger til grunn for de fenomen han redegjør for. Derfor skal vi se på noen av de innledende refleksjoner han gjør seg om en historisk forståelse av kristendommen og en objektiv søken etter sannhet som en mulig vei til troen.

2.1 Den historiske betraktning

I sine innledende bemerkninger i første kapittel i *Etterskriftet* redegjør Climacus for kristendommen som et historisk fenomen. Dersom kristendommen tilnærmes som et historisk fenomen fordres det en pålitelig kunnskap om den kristelige lære. Idet man spør etter kristendommens sannhet i historisk forstand er det Skriften, og Bibelen som blir det avgjørende dokument. Her er oppgaven til den forskende å avdekke hvilke kilder som er de mest troverdige, hvilke bøker man skal innlemme i kanon, hvilke forfattere som skal tillegges vekt og i siste instans ved en historisk tilnærming sikre

og bekrefte Skriftens posisjon. På de første sidene i *Etterskriftet* er det klare oppfatninger på at denne typen tilnærming ikke kan føre til noe annet enn en approksimasjon. Selv den mest iherdige og utholdende forsker kan aldri komme utover dette så lenge man tilnærmer seg kristendommen på en historisk og objektiv måte. Det er innlysende for Climacus at all forskning som omhandler historien og historiens sikkerhet kun kan gi oss en approksimasjon. Allerede på den første siden i *Etterskriftet* ser vi at det er en diskrepans, at det er en inkommensurabilitet i en slik historisk og nøytral tilnærming til kristendommen og et subjekt som er uendelig interessert i sitt forhold til sannheten.

”...og en Approximation for lidet for derpaa at bygge sin Salighed, saaledes ueensartet med en evig Salighed, at intet Facit kan fremkomme.” (Kierkegaard, 1962b: 14)

Dette er nettopp en forutsetning som er helt avgjørende for Climacus. Han er selv ikke en som tror, men ønsker å finne ut av hvordan det er mulig å bli en kristen og komme til troen. Det innebærer ikke bare å stå oppført som en kristen i kirkeregisteret eller tilfeldigvis være født i Danmark og således tilhøre den kristne tradisjon, en kontekstuell forutsetning i forfatterens samtid. En kristendom som alle gode samfunnsborgere bekjenner seg til, en kristendom hvor troen er det selvfølgelige og enkle, men derimot innebærer det å basere sin egen evige salighet på troen. Han forutsetter i hele sitt prosjekt et subjekt som er uendelig og lidenskapelig opptatt av sin egen evige salighet. Når han derfor i åpningen av *Etterskriftet* fastslår at all historisk viten kun er approksimasjon forsøker han å vise at et subjekt som er uendelig interessert i sin evige salighet ikke kan basere dette på approksimasjonen. En tilnærming til kristendommen som søker en objektiv og vitenskapelig vei er derfor ikke bare en omvei, men er inkommensurabel med det subjekt som er uendelig interessert i sitt eget forhold til troen. I en objektiv tilnærming mister man lidenskapen som er troens forutsetning. Her setter Climacus et grunnleggende spørsmålstegn ved en objektiv tilnærmingsmåte. Det er ikke ensbetydende med en avvisning av objektive metoder, men det synes å være noe uunngåelig subjektivt ved problemstillingen som fordrer en helt annen måte å møte utfordringen på og hvordan

spørsmålet om tro i det hele tatt kan komme til syne. Da kan man ikke nærme seg problemet på en objektiv og distansert vis men,:

"...istedetfor at lade Problemet blive til som det er: subjektivt." (Kierkegaard, 1962b: 16)

Den ene generasjonen etter den andre har møtt og overkommet nye utfordringer og overlevert en illusorisk forestilling om at en objektiv metode som til stadighet blir mer objektiv er den rette veien å gå. Problemet er at vi i den objektive streben fortrenger subjektets egen uendelige interesse. Det er nettopp denne subjektive interessen vi må oppgi i vår egen objektive søken. Subjektets personlige, lidenskapelige og uendelige interesse, som for Climacus er troens mulighet, forsvinner gradvis i den utsettelsesprosessen en approksimativ tilnærming krever, den krever det nettopp fordi en approksimasjon aldri kommer forbi sannsynligheten.

"Naar saken behandles objektivt, kan Subjektet ikke i Lidenskab forholde seg til Afgjørelsen, allermindst uendeligt interesseret i Lidenskab. Det er en Selv-modsigelse og saaledes comisk, at være uendelig interesseret i Forhold til hva der i sitt Maximum altid kun bliver en Approximation". (Kierkegaard, 1962b: 22-23)

Climacus er opptatt av å få frem spesifikke egenskaper ved de fenomen han behandler. Der er ikke en hvilken som helst form for subjektivitet han omtaler, men han forutsetter et subjekt som er uendelig og lidenskapelig interessert i sitt forhold. En liten kommentar er her nødvendig. Terminologien som tas i bruk med ord som uendelig og lidenskapelig, betegner mangfoldige fenomener som vil fremkomme og ekspliseres underveis i teksten. Det lar seg sjelden gjøre på en tilfredsstillende måte å oversette slike begreper med klare definisjoner. Begrepsapparatet Kierkegaard bruker er svært flertydige og hans tidvis kunstneriske stil gjør det mulig for ham å bruke de samme begreper i ulik betydning. Dette er et sentralt virkemiddel i hele hans pseudonyme forfatterskap og det dialektiske nett han spinner ut trekker veksel på en spesiell fremstillingsmåte.

For den foreløpige behandling er det viktig at vi hele tiden tar med forutsetningen om individets lidenskapelige interesse når Climacus forsøker å vise hvordan den objektive vei står i sterk kontrast til den subjektive, når et subjekt er uendelig interessert i sin evige salighet.

2.2 Den objektive refleksjons vei

Når vi skal nærme oss Climacus' forståelse av en objektiv tilnærming til kristendom ser vi konturene av hva han kritiserer. Kirken og dens representanter har blitt rost for denne objektive innstilling, men denne objektive tilnærming burde forbeholdes de strenge vitenskaper.

”...og Den, som har en objektiv Christendom og intet Andet, han er eo ipso en Hedning; thi Christendommen er netop Aandens, og Subjektivitetens og Inderlighedens Sag.” (Kierkegaard, 1962b: 34)

Tradisjonelt kan vi si at det objektive og det subjektive står i et motsetningsforhold. Når vi snakker om vitenskap vektlegges den objektive tilnærmingsmåte i jakten på sannheten. Kunnskap er objektiv hvis den er upåvirket av innehaverens interesser og holdninger. Det ligger dermed i den objektive undersøkelsens natur at subjektet på en distansert, kontrollert og kalkulert måte nærmer seg saken uten innblanding av sine egne ønsker eller oppfatninger. På denne måten kan subjektet som undersøker på best mulig vis komme frem til svar som er uavhengig av subjektet selv. Det er således nødvendig, om ikke tilstrekkelig for å komme frem til sanne oppfatninger i allmenn og universell forstand at subjektet selv ikke blir personlig involvert i objektet som undersøkes, men viser til resultater som ikke avhenger av subjektens varierende preferanser. En slik objektiv søken etter sannhet er selvfølgelig ikke uten forutsetninger, det avhenger naturlig nok av hvilke objekter som skal undersøkes.

Det er avgjørende når vi ser på den objektive og den subjektive vei, at vi får et klarere bilde av hvilke objekter som undersøkes i de distinksjonene Climacus gjør. Som vi har sett ovenfor er det en eksplisitt kritikk av kirken og hvordan Bibelen der

behandles som en historisk autoritet, en autoritet fornuft og forskning skal forsøke å underbygge og utlegge på en objektiv måte. Kommer vi til troen, bare forskningen utvikles i en slik eminent forstand at vi til slutt ikke objektivt sett kan betvile dens konklusjoner? Dette anliggende er ment å rette oppmerksomheten mot dem som mener empiriske endringer i belegget er av en grunnleggende viktighet i trosspørsmål.

”Thi troen resulterer ikke af en ligefrem videnskabelig Overveielse, og heller ikke ligefrem, tvertimod taber man i denne Objektivitet den uendelige personlige i Lidenskab interesserethed, hvilken er Troens Betingelse...” (Kierkegaard, 1962b: 20)

Kristendommen og troen forsvinner idet vi søker etter dette på objektivt grunnlag, ikke nødvendigvis fordi de objektive verktøy ikke er gode nok, men der er noe vesensforskjellig i forhold til hva man undersøker samtidig som den virker å fjerne troens betingelse, nemlig lidenskapen. Man kunne selvfølgelig tenke seg en forsker som hadde et meget stort ønske om å komme til troen, samtidig som han forsøkte, på best mulig objektivt grunnlag, å vurdere materiale som angikk Skriftens autoritet. Problemet er heller ikke at man ikke kan opptre objektivt i undersøkelser av ulike objekter, men at spørsmålet om troen ikke kommer til syne ved slike betraktninger.

Etterskriftet fortsetter med ettertrykkelig å kritisere den spekulative filosofi. Han polemiserer og ironiserer over den objektive veis selvsikkerhet og rekkevidde. Om han retter en treffende og legitim kritikk er et spørsmål jeg foreløpig ikke tar stilling til, men det er liten tvil om at Hegel og hans tilhengerskare er en skyteskive for Climacus’ kritikk. Hva er det kritikken forsøker å vise?

Igjen ser vi polemikken mot den spekulative og spekulantens objektivitet.

”Speculanten derimod er bleven for objektiv til at tale om sig selv, han siger derfor ikke, at han tvivler om Alt, men at Speculationen gjør det...” (Kierkegaard, 1962b: 43)

I dette sitatet er det påfallende at mennesket, individet og subjektet mangler.

Subjektet selv har forsvunnet, i den forstand at det ikke er subjektet selv som tviler og

spekulerer, men at objektiviteten som sådan virker å være uavhengig av subjektet selv.

2.3 Den spekulative filosofi og abstrakt tenkning

Den indifferens som Climacus tilskriver spekulanten, hva angår den subjektive tenkers egen eksistens, har store konsekvenser for hans kritikk av en objektiv tilnærming. I motsetning til en objektiv tenker er den subjektive tenker i sin eksistens meget interessert i sin egen tenkning qua tenkning og er eksisterende i den.

”Derfor har hans Tænkning en anden Art af Reflexion, nemlig Inderlighedens...”
(Kierkegaard, 1962b: 60)

Climacus presiserer at den objektive vei leder bort fra subjektet som er uendelig interessert i sin evige bevissthet. Objektiv refleksjon forstår og tenker om sitt objekt som universelle størrelser. Dette fører ifølge Climacus til at den objektive vei fører bort fra individet og eksistensen der den vil abstrahere seg bort ifra det partikulære og individuelle. Den subjektive tenker, tenker det allmenne, men som eksisterende i denne tenkning blir han blir han mer og mer subjektivt isolert.

”Den objektive Reflexions Vei gjør Subjektet til det Tilfældige og derved Existents til et Ligegyldigt, Forsvindende.” (Kierkegaard, 1962b: 161)

Dermed synes det ikke som om kritikken mot en objektiv metode er en kritikk av objektiv tilnærming per se. Det er et spesielt anliggende i den kritikken som her finner sted, hvor den forsøker å vise hvordan en tro på en objektiv metodes ufeilbarlighet, og dens gyldighet hva angår alle type undersøkelser, er altfor pretensiøs. Igjen, det er ikke utlagt for å vise hvordan alt er relativt, men det omhandler å tydeliggjøre hvilke anliggender og objekter den objektive resonnering fører frem til. Begynner vi å nærme oss Climacus i denne forstand kan vi se indikasjoner på at han ikke omfavner verken relativisme eller irrasjonalisme, vi må derimot bestrebe oss for bedre å kunne forstå hvordan en objektiv tilnærming skiller seg fra subjektiviteten.

Den objektive undersøkelse etterstreber å finne frem til den objektive sannhet. Den objektive undersøkelse gjør at den objektive vei:

”...fører nu til abstrakt Tænkning”. (Kierkegaard, 1962b: 179)

Den objektive refleksjonens vei fører til matematikk, den fører til logikk og historisk viten av ulik art. Slike type sannheter som matematiske eller logiske prinsipper er objektive sannheter som man kan komme frem til ved objektive refleksjoner. Det betyr at Climacus’ anliggende ikke er å avvise den objektive refleksjon eller fornekte objektive sannheter. Som vi skal komme tilbake til er det flere passasjer i *Etterskriftet* som viser at han ikke avviser det logiske kontradiksjonsprinsippet, det han gjør er tvert om, han *forutsetter* det. (Ramberg, 1983: 14)

Noen av de paradokser Climacus peker på ville ikke være paradoksale med mindre han forutsatte og anerkjente logisk og rasjonell tenkning. Kierkegaard har blitt utsatt for mye kritikk i at han bryter med identitetsprinsippet A er ikke A, i utsagn som subjektiviteten er sannheten og subjektiviteten er usannheten. Dette er etter min oppfatning ikke riktig og denne feilaktige slutningen er en konsekvens av ikke å ha tatt inn over seg de ulike forutsetningene som blir lagt til grunn, noe som jeg skal vise da oppgaven skiller mellom religiøsitet A og religiøsitet B.

Poenget med å vise at den form for objektiv sannhet beskrevet ovenfor behandler abstrakte begreper som matematikk og logikk, er å vise objektiv sannhet som inkommensurabel med sannheten som subjektiviteten. En objektiv matematisk setning er ikke likegyldig fordi svaret er gitt, men blir likegyldig for et individ siden den ikke angår individets planer, og det ser ikke hva slags betydning denne setning har for sine livsprosjekter. Hvis sannheten leder bort fra subjektet og subjektiviteten, blir sannheten likegyldig for den eksisterende som i sin refleksjon forsøker å komme frem til det han kaller det etisk-religiøse stadiet. Den objektive refleksjonens vei fører alltid:

”...bort fra Subjektet, hvis Tilværelse eller Ikke – Tilværelse bliver, objektivt ganske rigtigt, uendelig ligegyldig...” (Kierkegaard, 1962b: 179)

Dermed kommer det et skille mellom å etterspørre hva som er sant, altså et epistemologisk anliggende og hvorledes det er sant, et etisk-religiøst perspektiv.

Climacus poengterer at den objektive tenkning har liten verdi hvis interessen for min tenkning er min egen partikulære eksistens. Den sannheten Climacus er ute etter omhandler da ikke et sett med objektive proposisjoner. Objektive tilnærminger vil behandle subjektet som et objekt, den vil i sin natur generalisere det, den vil behandle subjektet som et tenkt subjekt og ikke være et subjekt med en uendelig interesse og lidenskap hva angår sin egen evighet, og som eksisterer i sin egen partikularitet. For å foregripe noe av denne oppgavens perspektiv er dette å forstå som et tredjepersons perspektiv, et perspektiv hvor mennesket ser seg selv utenfra og inn, der det fortolker seg på bakgrunn av visse teoretiske oppfatninger og distanserte egenskaper man kan tilskrive seg selv. Et betraktende og selvanalytisk perspektiv. Et eksisterende subjekt som forsøker å gripe sin egen eksistens ved en objektiv tilnærming virker å havne i en komisk, om ikke tragisk posisjon, hvor den eksisterende selv distanserer seg fra sin temporale eksistens ved å behandle seg selv som et forestilt objekt, et medlem av en generell universell kategori og på denne måte feile i sin søken etter det vi skal se Climacus beskriver som subjektiviteten.

3. Kapittel 3: Ulike livsanskuelser

Under denne problemstillingen har jeg valgt å legge vekt på hvordan interpretasjonen av menneskets betingelser er av avgjørende betydning for forholdet mellom rasjonalitet og tro, mellom empirisk belegg og religiøse oppfatninger, mellom objektivitet og subjektivitet, mellom førsteperson og tredjepersonsperspektivet hos Kierkegaard. Det forekommer meg at tematikken er særs beslektet i mye av forfatterskapet hvor mange lignende fenomener blir utlagt og presset til sine ytterste konsekvenser. Det er en åpenbar risiko ved å la ulike ”selvstendige”, pseudonyme forfattere fargelegge å utfylle hverandre, men formen må tilpasses emnets beskaffenhet som Aristoteles påpekte. Derfor gjør ikke oppgaven noe krav på å konkludere med Søren Kierkegaards egentlige motivasjon og meninger, men ønsker å gi en opplysende og begrunnet tolkning av hva som *kan* være Kierkegaards anliggende. Det hersker hos mange Kierkegaard forskere en oppfatning om at hans skrivemåte og tenkning ikke er utelukkende filosofisk. Den er også teologisk, skjønnlitterær, psykologisk og flere. At han er en religiøs tenker virker ubestridt, men det er samtidig viktig å belyse flere deler av hans forfatterskap slik at grunnlaget for forståelsen av hans trosbegrep er tilstrekkelig gjort rede for. Slik denne oppgaven velger å gå frem må grunnleggende beskrivelser av mennesket og ulike livsanskuelser vies en plass av tre grunner;

1. Som det etter hvert vil fremgå av arbeidet er det min påstand at den naturalistiske interpretasjonen av mennesket forsøker å vise tro som en eksistensiell nødvendighet. Det er primært forholdet mellom empirisk belegg og religiøs tro som er det største fokus oppgaven vil ha, men en eksistensiell nødvendighet for tro er etter mitt skjønn ikke en irrasjonell form for tro på mer eller mindre sannsynlige påstander eller utelukkende en blind underkastelse. Det krever en radikal endring av det umiddelbare mennesket. Dermed må noen av ”argumentene”, eller muligens bedre, beskrivelsen av livsanskuelsene gis en kort presentasjon.

2. Ifølge Kierkegaard er mennesket sammensatt av kontrære motsetninger og inkommensurable størrelser. Forholdet mellom uendelighet og endelighet og mellom mulighet og nødvendighet. For å kunne gi en tilfredsstillende fremstilling av behovet for tro er det nødvendig å se hvordan disse forhold kan komme i en positiv enhet, hvordan det kan bli en syntese.
3. Da jeg ønsker å anlegge en innfallsvinkel som ser på første og tredjepersonsperspektivet avhenger dette av distinksjonene Kierkegaard gjør med tanke på objektive og subjektive betraktninger. Det paradoksale for Kierkegaard, er at førstepersonsperspektivet synes å bli i beste fall en parentes, i verste fall borte i en verden som til stadighet virker å smykke seg med universelle og allmenne sannheter, noe som innebærer en objektivisering av mennesket. For å kunne belyse det som Climacus etter hvert kaller subjektiviteten, noe som virker å være et førstepersonsperspektiv, noe som igjen ser ut til å være en forutsetning for å kunne komme til tro qua religiøs tro, er derfor hans interpretasjon av menneskets vesen essensiell for å forstå hvordan disse problemstillingene i det hele tatt kommer til syne.

3.1 Perspektiver på mennesket

Ovenfor nevnte jeg hvordan sannheten kan forekomme subjektet som likegyldig hvis det søker etter de objektive sannheter da det forsøker å komme frem til det etisk-religiøse stadiet. Et naturlig spørsmål melder seg, hvilket stadiet?

Det har vært vanlig å vise til en såkalt stadielære hos Kierkegaard, men det forekommer meg mer fruktbart å behandle de som ulike livsanskuelser, tre perspektiver han inntar for å belyse mennesket. En grunn til at det er misvisende å kalle det stadier, er at det gir en assosiasjon til en stige man klatrer opp og kommer til et ”høyere” plan i hierarkiet. Dette er vel i og for seg riktig, i en viss forstand, men et menneske kan i løpet av en dag ha befunnet seg innefor alle de tre ulike kategoriene. Det vil si at man ikke en gang for alle har utslettet noen av de, men derimot beskriver de ulike pseudonymene forskjellige livsbetraktninger. Det syntes å være en måte å drive de enkelte anskuelsene til sitt ytterste for å vise de respektive posisjoner

logiske implikasjoner, og det er mer implisitt hvorfor den ene anskuelsen er et rikere liv enn den andre, sagt på en annen måte, det er opp til leseren å vurdere om eksempelvis en estetisk livsanskuelse er mindre ønskelig enn den etiske.

Det er primært boken *Enten - Eller* som jeg legger til grunn i denne kortfattede utlegning. Den er heller ikke ment å gi en grundig behandling i dette avsnitt, men å slå an tonen og sette en ramme på det som utgreies underveis i oppgaven.

Arne Næss skriver i sin innledning til Pax utgivelsen av *Etterskriftet*, at det som karakteriserer en person er at han velger (Kierkegaard, 1994c: 16). Mennesket realiseres ved at det velger å velge, altså ikke svinner hen til passivitet og konformitet og vi skal se begrepet om å velge seg selv opptre i *Enten - Eller*.

”Det Enten – Eller, jeg har opstillet, er altsaa i en vis Forstand absolut; thi det er det mellem at vælge og at ikke at vælge.” (Kierkegaard, 1994b: 167)

Dette skriver assessor Wilhelm i andre bind av *Enten - Eller*. Valget er nettopp sentralt for å belyse hvordan de ulike kategoriene utspiller seg og er derfor en god innfallsvinkel til de ulike livsanskuelser. Mennesket er i utgangspunktet en mulighet som kan realiseres. På samme måte som vi skal se at subjektet i en viss forstand ikke er noe vi er bare i kraft av å eksistere, er også mennesket i et forhold som det må utvikle. Det umiddelbare mennesket er seg ikke bevisst sine livsbetingelser, men utfolder sine liv prisgitt de ytre omstendigheter. Det spissborgerlige liv er et liv hvor man ikke er herre i sitt eget hus, i den betydning at man tror kanskje man velger dette eller hint, men egentlig er det utelukkende de ytre forhold som velger for deg. (Sløk, 1994: 30)

Denne livsanskuelsen har ikke noen egen pseudonym forfatter da spissborgeren ikke er seg dette bevisst. Det er først når en grad av refleksjon inntreffer at det gir mening for Kierkegaard å snakke om et form for subjekt. Spissborgeren kan reise på ferie eller studere medisin, det virker både for ham og omverdenen som om han velger, men det er ikke transparent for ham at dette dypest sett bare er å følge strømmen av maur og forventninger.

Estetikeren derimot har gjennomskuet den ureflekterte spissborger. Der den spissborgerlige ikke innser at han egentlig ikke velger, oppdager estetikeren umuligheten ved å velge. Dette høres merkelig ut, men som det beskrives i første bind av *Enten – Eller*:

”Gift dig, Du vil fortryde det; gift Dig ikke, Du vil ogsaa fortryde det; gift Dig eller gift Dig ikke, Du vil fortryde begge Dele; enten Du gifter Dig, eller Du ikke gifter Dig, Du fortryder begge Dele.” (Kierkegaard, 1994a: 40)

Disse uttalelser fortsetter i det som kalles et *”exstatisk Foredrag”*, hvor hulheten og håpløsheten ved å velge noe i stedet for noe annet, tillit fremfor mistillit, livet fremfor døden, slås fast som total. Det er implisitt i disse uttalelser at estetikeren er opptatt av konsekvensene. Du vil angre om du velger A, du vil angre om du velger B, fordi utfallet uansett ikke vil rettferdiggjøre valget. Estetikeren hviler i utfallet. Det er refleksjonen over livets meningsløshet som gjør at den estetiske livsanskuelses lidenskap ikke kan overleve. Hvis det ikke finnes noe uforanderlig eller absolutte målestokker og det eksistensen består av er forgjengelige objekter må man ikke involveres, men alltid være orientert om livets muligheter og farer.

Er man foreksempel lidenskapelig opptatt av sine to eksklusive kjøretøy, hvor skal man gjøre av de? Ingen parkeringsplass utenfor leilighetskomplekset er nære nok, selv om vinduet skulle gi en aldeles utmerket oversikt, og garasjeanlegget, ja, selv med væpnet portvakt, utgjør situasjonen fortsatt en ulidelig stor bekymring for bileieren og hans biler. Han kan da heller ikke sove om natten. Refleksjonen om mulige konsekvenser lammer estetikeren. Man kan vel muligens innvende om det i det hele tatt vil være mulig for estetikeren å havne i dette dilemma, i den forstand at estetikeren ikke vil investere i en bil av betydning overhodet.

Forfatterens Dagbok er innlemmet i det første bind av *Enten – Eller* og forfatteren kan ikke forplikte seg på en inderlig måte til sine objekter. Det vil si, objektene i denne forstand er ikke å forstå som de kvinner han forfører, men forførelsen i seg selv. Det er ideen om forelskelse og kjærlighet som driver ham, men så fort det fordrer et valg om å forplikte seg viker han. Han lar seg ikke engasjere i kvinnes indre liv, men

spiller et spill hvor reglene for forførereren er meget klare: å holde seg i bevegelse. Vane og gjentakelse må unngås. All form for gjentakelse eller stillstand må bekjempes. En viss distanse til tilværelsen er nødvendig og siden estetikerens har innsett at valget er umulig må han avstå fra valget. Det advares mot vennskap og ekteskap, man må være i bevegelse. Frykten for å bli stående på et sted beskrives i kapitlet om *Vexel – Driften*:

”Lediggang er da saa langt fra at være Roden til det Onde, at den snarere er det sande Gode. Kjedsommeligheden er Roden til det Onde, den er det, der maa holdes borte.” (Kierkegaard, 1994a: 267)

Denne posisjonen ender i ironien, negativt forstått. Friheten er å ikke være bundet til nødvendigheten, friheten er atspredelsen i muligheten. Det er selvfølgelig slik at estetikerens kan ha prosjekter og fantasier, estetikerens kan med stor entusiasme og spenning nærme seg prosjekter, men det er konsekvensene som er rammebetingelsene for hva den kan engasjere seg i. Et interessant moment er samtidig at lidenskapen spiller en viktig rolle for den estetiske livsanskuelse. Lidenskapen har som allerede nevnt en meget viktig plass for Kierkegaard, og selv om estetikerens lidenskap er rå og upolert, synes den fortsatt å være kreativ. Kreativ i den forstand at den gir estetikerens ”forbigående” prosjekter som den engasjeres i. Det kan vel knapt sies å være den rasjonelle fornuft som motiverer forførereren Johannes til å dikte seg inn i en pikes liv. (Sløk, 1994: 54)

Denne måten å være på blir utsatt for sterk kritikk fra etikeren som er opptatt av valget. Som vi så innledningsvis var det assessor Willhelms påstand at det å velge er det som karakteriserer et menneske. Der estetikerens vegrer seg for ethvert valg som innebærer varige konsekvenser understreker etikeren estetikerens manglende valg som fortvilelse. Der det for etikeren er fortvilelse å ikke våge å velge er det for estetikerens intet, hvilket er verdt å ville våge dette for.

Den etiske er ikke en som vil unngå valget, men vil for enhver pris velge, nærmere bestemt velge seg selv. I et brev fra assessoren til estetikerens i andre bind av *Enten – Eller* følger det en krass kritikk. Etikeren vil ta ansvar for sin tilværelse og sine valg

og løsrive seg fra å hvile i utfallet. Frihet er ikke frihet fra valg eller forpliktelser, men det er frihet til å velge dette i stedet for hint, i en viss forstand er valgene med på å konstituere mennesket og å gi det en kontinuitet i stedet for fragmentariske opplevelser slik som hos estetikerne. Dette er ikke et bidrag til debatten frie valg i betydningen at mennesket har fri vilje, et *liberum arbitrium*. Som Villy Sørensen påpeker i sine noter til *Enten – Eller*:

”..fri vilje i betydningen vilkårlig frihed, ubegrænset valgfrihed. Frihed i denne betydning betegner S.K. som en ”Tanke – Uting”, og ”noget, der intetsteds har hjemme.” (Kierkegaard, 1994b: 333)

Det essensielle er at man forsøker å etablere seg selv på et grunnlag som ikke er basert på de ytre forhold. Selvfølgelig er også etikeren involvert og avhengig av disse, men forankringen må ha en uavhengig og større stabilitet.

”Men Den der siger, han vil nyde Livet, han sætter altid en Betingelse, som enten ligger udenfor Individet, eller er i Individet saaledes, at den ikke er ved Individet selv.” (Kierkegaard, 1994b: 169)

Hvis man igjen tenker seg mennesket som en mulighet som må realiseres, er det fortsatt nødvendige forutsetninger som ligger til grunn. Mulighetene som kan virkeliggjøres har også et nødvendig aspekt, slik at å velge seg selv er ikke et valg hvor etikeren kan velge å være noen annen enn seg selv. Dette ville nettopp være en flukt fra noe som innebærer å ikke velge seg selv.

”...og derfor har jeg med Flid brugt det Udtryk at vælge sig selv, i stedet for at kjende seg selv.” (Kierkegaard, 1994b: 239)

Dette er et viktig punkt som jeg vil vende tilbake til i en diskusjon om førstepersonsperspektivet hos Kierkegaard. På det nåværende tidspunkt er det derimot min intensjon å peke på at etikeren også havner i store vanskeligheter. Å velge seg selv, noe som innebærer å ta ansvar er på ingen måte synonymt med en avklart slutført prosess. Det er derimot å klare å vende tilbake til overtakelsen av eksistensen under de etiske forutsetninger. Assessoren har forstått og akseptert fortvilelsen og de

livsvilkår som råder, men mye kan inntreffe som setter den etiske livsanskuelse på prøve. Et viktig poeng er at etikeren velger, og valg innebærer tid. Rettere sagt, det er nødvendig at det velges og en omfattende overveielse er ikke alltid mulig. Det er en grense for hvor lenge man kan vurdere hva man skal velge, i motsetning til estetikeren som vil unndra seg valget overhodet.

Det er langt mer som kan sies om den etiske posisjon. Det kommer jeg tilbake til. Det er påfallende at begrepet om Gud ikke inntreffer før et stykke ut i assessor Wilhelms taler, og selv om den etiske livsanskuelse innebærer Gud har jeg fortsatt ikke sagt noe mer om det, og heller ikke gått inn på den religiøse, den religiøse livsanskuelse. Det vi har sett foreløpig er derimot ulike dynamikker som er av stor betydning for objektive og subjektive perspektiver, beskrivelser av menneskets betingelser og forhold mellom mennesket og menneskets valg.

4. Kapittel 4: Subjektiviteten

Det synes intuitivt plausibelt å tenke omkring subjektivitet og subjektiv sannhet som en form for smak og behag, dette er sant for meg, noe relativt eller tilfeldig. At subjektiviteten er sannheten er et av de mest brukte sitatene fra nettopp *Etterskriftet*.

Hvis interpretasjonen av Climacus' tese, baserer seg på at subjektiviteten er en slik form for smak og behag, at sannhet som subjektivitet betyr hva vi enn nå vil at sannheten skal være, blir implikasjonen relativisme. En slik interpretasjon vil da tenke seg et subjekt som står ovenfor et objekt, et subjekt som feller en endelig dom over et objekt og forholder seg til subjektets egen målestokk. Det er her nødvendig å forstå hvilke aspekter Climacus kritiserer ved den objektive refleksjonens vei. Er hans anliggende at all objektiv refleksjon er umulig for subjektet? Hva innebærer subjektivitet? Dette skal vi nå vende vår oppmerksomhet mot.

”For den objektive Reflexion bliver Sandheden et Objektivt, en gjenstand, og det gjelder om at see bort fra Subjektet; for den subjektive Reflexion bliver Sandheden Tilegnelsen, Inderligheden, Subjektiviteten, og det gjelder netop om eksisterende at fordybe sig i Subjektiviteten” (Kierkegaard, 1962b: 160)

Subjektiviteten, slik Climacus forsøker å tenke seg den, er en oppgave, noe vi må forsøke å strekke oss mot, og ikke noe vi er uten refleksjon. Det er et forhold hvor bevisstheten rettes mot seg selv og ikke innholdet i bevisstheten, men innholdet er nettopp forholdet selv. Dermed synes det som vi må gi slipp på våre nærliggende assosiasjoner om at subjekt og subjektivitet er noe allment vi er i kraft av å eksistere. I en viss forstand er alle mennesker subjekter og individer, men det ligger noe dypere i det Climacus forsøker å få frem. Det er en mulighet vi har til å realisere vår eksistens, en mulighet alle har, men som vi skal se innebærer subjektivitetsbegrepet en oppgave som muligens er den vanskeligste av de alle.

Det å bli subjektiv vies et eget kapittel i *Etterskriftet*, et kapittel som understreker hvor sentralt dette anliggende er. Det vi har sett ovenfor legger grunnlaget for en

forståelse av subjektivitetsbegrepet, et begrep som refererer til noe langt mer intrikat enn vår dagligdagse bruk.

”Man troer i Almindelighed at det at være subjektiv er ingen Kunst” (Kierkegaard, 1962b: 115)

At subjektiviteten nettopp er det vanskeligste, den største utfordring for individet og en oppgave som individet ikke kan bli ferdig med så lenge livet ikke er ferdig med individet, innebærer at denne oppgaven ikke lar seg løse på et bestemt tidspunkt. Det er en prosess som hele tiden er i ferd med å bli, en tilblivelse. Det er ikke en endelig tilstand som en gang for alle kan oppnåes, men en kontinuerlig streben, en oppgave for et subjekt som erkjenner viktigheten ved subjektiviteten og tar dette inn over seg på største alvor og med mest mulig lidenskap og patos. Climacus tar derfor opp død og udødelighet i et forsøk på å illustrere hvordan subjektiviteten ikke kan gripes ved det allmenne, ved en generaliserende og objektiv tilnærming til det respektive individ som subjektiv.

4.1 Døden og udødeligheten

Hva vil det si å dø?

Hva det betyr å dø har Climacus ingen problemer med å forstå, i hvert fall ingen tilsynelatende problemer så lenge dette forstås i allmenn forstand og ut ifra et tredjepersonsperspektiv. Hvis det forstås på et overfladisk og folkelig sett er det å dø noe man gjør om man tar gift, hopper i vannet, blir kvalt eller om det skulle inntreffe andre hendelser som gjør at livet opphører. Climacus er kjent med prestenes budskap i begravelser og hva de utsier om døden. Dette er allikevel vesensforskjellig og inkommensurabelt med å forstå døden i en dypere betydning.

”Men see, trods denne næsten ualmindelige Viden eller Videns Færdighed kan jeg ingenlunde ansee Døden for Noget jeg har forstaaet.” (Kierkegaard, 1962b: 152)

Nettopp fordi det er ens oppgave å bli subjektiv, og det er hvert enkelt subjekts oppgave å forsøke å forstå døden som sin egen død, er ikke døden noe allment fenomen. Det er avgjørende at individet må tenke på dødens uvisshet i et hvert øyeblikk siden uvissheten er der i ethvert øyeblikk, og kan derfor bare overkommes ved å overkomme den i et hvert øyeblikk. Det er på grunn av at døden ikke har noen betydning i allmenn forstand for et uendelig interessert og lidenskapelig subjekt. Hvis man skal gripe hva døden egentlig er må man inn i et førstepersons perspektiv.

”Men det, at jeg dør, er for mig slet ikke saadan Noget i Alimindelighed; for Andre er det, at jeg dør, saadan Noget. Jeg er heller ikke for mig saadan Noget i Alimindelighed, maaske er jeg for Andre saadan Noget i Alimindelighed. Men er det Opgaven at blive subjektiv, saa bliver jo ethvert Subjekt for sig selv lige det Modsatte af saadan Noget i Alimindelighed.” (Kierkegaard, 1962b: 153)

Spørsmålet om udødeligheten er den mest intense form og uttrykk for en utviklet subjektivitet. Spørsmålet om ens egen udødelighet lar seg ikke besvare på en objektiv og allmenn måte. Det gir ingen mening for subjektet å stille spørsmålet i en sosial kontekst, det er umulig å bruke en objektiv og generell målestokk for å besvare et spørsmål om individets udødelighet. Det er utelukkende i en subjektiv forstand dette fremkommer som et avgjørende spørsmål og en intens og lidenskapelig interesse for det enkelte subjekt, er akkurat der hvor subjektiviteten *intensiveres*. Det øyeblikket hvor jeg er bevisst min egen udødelighet er subjektivt, det er noe jeg er bevisst *alene*. Den tilhører den enkelte og kan aldri sammenfattes eller beskrives allment i et felles forum. Subjektet spør da ikke om en allmenn udødelighet, et fenomen som for individet ikke eksisterer:

”...men om hans Udødelighed...” (Kierkegaard, 1962b: 160)

Den subjektive tenker som er interessert i sin egen eksistens kan dermed ikke tenke sin død, eller sin egen udødelighet i allmenn og objektiv forstand. Climacus forsøker å vise hvordan subjektiviteten ikke peker på noe selvfølgelig og trivielt, men betegner det største alvor, patos og oppgave det uendelig interesserte individet står ovenfor.

Det er igjen, ut ifra det perspektivet jeg legger til grunn for min tolkning, nødvendig å innta et førstepersonsperspektiv for å kunne ta disse fenomen på alvor.

4.2 Den objektive sannhet som en subjektiv avsløring

”Den objektive Vei mener imidlertid at have en Sikkerhed, som den subjektive Vei ikke har...” (Kierkegaard, 1962b: 180)

Den objektive vei synes å unngå den fare som i siste instans er avsindighet. I den subjektive bestemmelsen av sannhet blir galskap og sannhet til slutt umulig å atskille fordi de begge kan inneholde inderligheten. Dette er et meget omdiskutert punkt som det er viktig å ta opp, noe jeg kommer tilbake til ved den subjektive definisjonen av sannhet. Ender subjektiviteten til slutt i en total galskap?

På dette tidspunkt vil jeg gjøre rede for hvordan Climacus forsøker å vise mangelfullheten ved en absolutt tro på en objektiv sannhet som avgjørende for individet.

Han presiserer at det å utelate, forsøke å fjerne inderligheten fra mennesket er vel så mye galskap som å omfavne den subjektive vei. Den objektive sannhet er på ingen måte noen garanti, en person som uttaler noe objektivt sant er ikke identisk med at denne personen er forstandig. Dette eksemplifiserer han ved å berette om en pasient på en anstalt. Denne pasienten ser en rund kule som ligner på jorden. Han plukker den opp og putter den i lommen da han får en lysende ide om å uttale det objektivt anerkjente faktum; bum, jorden er rund. Resonnementet til pasienten er at, da han viser til noe objektivt gyldig, vil det bevise at han nå er klar til å forlate anstalten. (Kierkegaard, 1962b: 180)

Denne lille fortellingen ønsker ikke å sette spørsmålstegn ved det objektivt sanne om jordens rundhet, for så å påstå at jorden er flat. Climacus skriver da også:

”...Tidens Fordring har betydelig Indflydelse paa det Spørgsmål om Galskab...”
(Kierkegaard, 1962b: 181)

Nettopp dette kan være verdt en liten kommentar. Om man i tideligere tider trodde at jorden var flat er ikke det avgjørende for eksistensen og vurderingen av individets tilstand. Mange oppfatninger om naturen og naturvitenskapelige fenomener har variert opp gjennom historien. Climacus peker ikke på at vi bør avstå fra den objektive vei i søken etter logiske prinsipper og kunnskap om naturen. Om man så om hundre år skulle komme til den innsikt at jorden er trekantet er ikke dette det avgjørende for hvordan vi oppfatter pasientens oppførsel. Pasienten uttaler en objektiv påstand som er valid i sin kontekst og tid, men det er noe mangelfullt ved å forstå et individ på bakgrunn av hans objektive trosoppfatninger og det er ikke minst en misoppfatning for individet selv å forstå seg selv og sin eksistens i slike objektive tilnærminger. Når Climacus angriper den spekulative filosof er det på grunnlag av en tilnærming som er inkommensurabel med subjektets eksistens og subjektet som er lidenskapelig interessert. En filosof som vier all sin tid til å vise sine logiske innsikter er paradoksalt gitt at denne filosofen påberoper seg klokskap om mennesket og visdom om eksistensen. Pasienten i denne fortellingen inntar et utvendig perspektiv, han forsøker å se seg selv i lys av hvordan de andre vil komme til å respondere på hans oppførsel. Det er som om han ikke er tilstede i seg selv, men betrakter seg som en gjenstand hvor alle essensielle sannheter omhandler objektive proposisjoner.

Det blir tydelig for legen som vurderer tilstanden til pasienten at han ikke er klar til å skrives ut. Pasienten, selv om han uttaler noe objektivt sant leder oppmerksomheten til sin galskap og avslører sådan en mangelfull forståelse av seg selv og sin væremåte. For å presiserer dette igjen, det er ikke de objektive resultater Climacus nekter å anerkjenne. Det er derimot et forsøk på å vise hvordan den objektive vei ikke bare er mangelfull, den trenger ikke bare et lite supplement, men den objektive vei leder som oppgaven tideligere har vært inne på bort fra det essensielle ved vår egen selvforståelse, eller bedre, subjektivitet, et subjekt uendelig interessert i sin egen evige bevissthet. Her stilles det ikke spørsmål ved pasientens irrasjonalitet hva gjelder troen på jordens rundhet, det objektive forutsettes her som en målestokk på mangelen av pasientens forstand. Igjen, der er ikke irrasjonalismen som er anliggende, men mangelen på et perspektiv.

4.3 Det objektive hva og det subjektive hvorledes

Det bør fremgå av dette at subjektivitet ikke er et kriterium for objektiv sannhet. En subjektiv sannhet er ikke noe som er konstant, et objekt vi kommer til en endelig erkjennelse av. Det synes mer å være noe i retning av en måte å eksistere på, et forhold som forholder seg til seg selv. Climacus poengterer at sannhet som regel forstås som en korrespondanse mellom tanken og væren. Om man velger å definere seg som en empirist, en der vil forstå sannheten som overensstemmelsen mellom tanken og væren, eller en idealist der vil forstå sannheten som overensstemmelsen mellom væren og tenkning er ikke det avgjørende med tanke på subjektivitet og subjektiv sannhet. Sannhet er ikke bare en korrespondanse mellom en tanke og et objekt, men mellom individets inderlighet og individets valg. Hvis den kun er der som en mulighet har den ikke validitet, den må realiseres. Det er ikke et spørsmål om hva, men om hvordan. Det er en måte å være på som alltid er i bevegelse og sannheten som individet befinner seg i er en tilblivelsesprosess som aldri kan stoppe opp og betraktes som et objekt.

”Naar der objektivt spørges om Sandheden, reflekteres der objektivt paa Sandheden som en Gjenstand (...). Naar der subjektivt spørges om Sandheden, reflekteres der subjektivt paa Individets Forhold; naar blot dette Forholds Hvorledes er i Sandhed, saa er Individet i Sandhed, selv om det saaledes forholdt sig til Usandheden.”
(Kierkegaard, 1962b: 166)

Igjen virker det lite plausibelt å tolke denne passasjen som en logisk kontradiksjon. At individet er i sannhet selv om det skulle forholde seg til usannheten er ikke et irrasjonelt poeng. Climacus forsøker derimot å vise hvordan det objektive fokuserer på hva som er sant der det subjektive fokuserer på hvorledes man kan være i sannhet.

”Objektivt accentuers: hvad der siges; subjektivt: hvorledes det siges” (Kierkegaard, 1962b: 169)

Dette er foreløpig bare antydninger om at subjektivitet og subjektiv sannhet innebærer en omfattende forståelse som går utover en entydig og klar definisjon. Som vi også

skal se er noe av utfordringen at subjektivitet og en subjektiv sannhet ikke kan formidles direkte. Det er noe et subjekt må realisere og eksistere i på egen hånd. Når det er individets temporale eksistens det er snakk om holder eksistensen tanken og væren fra hverandre. Dette er et poeng som jeg har forsøkt å vise fra ulike vinkler. Idet individet stopper opp for å betrakte sin eksistens ut ifra en objektiv målestokk er det ikke eksisterende, individet er gått ut av den eksisterende tilstand. Det kan i mer moderne terminologi innen filosofien sies å befinne seg i et tredjepersonsperspektiv.

Når vi nå forsøker å nærme oss subjektivitetsbegrepet virker det å være en måte å realisere noe vi dypest sett er, en tilstand som er på en slik måte at den korresponderer med den dypeste form for eksistens. Men dette er en tautologi og en slik formulering sier egentlig ingenting og forutsetter det den forsøker å vise. (Ramberg, 1983: 24)

Tidligere så vi at eksistensen er en tilblivelsesprosess ifølge Climacus. Det er derfor i eksistensens natur at når refleksjonen rettes mot eksistensen qua eksistens, at dette er en kontinuerlig prosess som aldri avsluttes. Om vi ser på subjektiviteten som en relasjon og omfavnelse av en tilblivelses prosess er det tydelig at det ikke er noe endelig avsluttet objekt i samme forstand som den objektive sannhet, men den temporale eksistens karakteriseres ved og må forstås som noe i bevegelse.

Dette er i tråd med at subjektiviteten omhandler hvorledes og ikke et hva. Det er ikke et hvorledes i betydning som hvilket tonefall man benytter.

"...hvorledes; dog forstaaes det ikke om Anstand, Modulation, Foredrag osv, men det forstaaes om den Existerendes Forhold til det Udsagte i selve sin Existents. Objektivt spørges der blot om Tankebestemmelserne, subjektivt om Inderligheden."
(Kierkegaard, 1962b: 188)

Climacus understreker her at der objektiviteten kun bryr seg om innholdet er subjektiviteten selve forholdet som forholder seg til seg selv. Sannheten som den subjektive forsøker å etterstrebe kan per definisjon ikke være av en objektiv karakter da eksistensen selv forhindrer det. Subjektivitet synes da å bestå i noe bare det

enkelte individ kan realisere i sin egen eksistens og samtidig aldri avslutte så lenge det eksisterer. Det er en prosess som er fremtidsrettet og som fordrer en stadig gjentakelse. Der det innledningsvis synes som om Hegel og hans spekulative filosofi anlegger et tredjepersons perspektiv, et perspektiv som er rettet mot fortiden og hvor man kan rasjonalisere historien i ettertid, gir ikke denne posisjonen nødvendigvis noen autentisk indikasjon på hva jeg skal *gjøre*. Beslutningen må tas i førstepersons perspektiv. Kierkegaard har også uttalt at livet leves framlengs, men forstås baklengs.

Kierkegaards kritikk er etter min oppfatning ikke ment å diskvalifisere tredjepersonsperspektivet, men kritikken går snarere ut på at førstepersonsperspektivet er forsvunnet. Det er ikke en tilstand vi en gang for alle kommer frem til, men noe vi aktivt og inderlig må velge igjen og igjen.

5. Kapittel 5: Religiøsitet A og objektiv uvisshet

På bakgrunn av det vi nå har sett om subjektiviteten vil jeg gi en interpretasjon av den subjektive sannhet. Den definisjonen av sannhet Climacus gir i *Etterskriftet* er:

”: den objektive Uvished, fastholdt i den meest lidenskabelige Inderligheds Tilegnelse, er Sandheden, den høieste Sandhed der er for en Existerende.”
(Kierkegaard, 1962b: 189)

Her møter vi igjen begrepet om objektivitet, men det mest påfallende er at det er den objektive *uvisshet* som skal fastholdes i den lidenskapelige inderlighets tilegnelse.

Den objektive uvisshet er det første jeg vil se nærmere på og er også det jeg vil forsøke å bokstavere ut, hvor den objektive uvisshet som vi skal se har røtter i Sokrates og en form for epistemisk skeptisisme.

Vi finner en lignende og ekvivalent formulering like etter, hvor tro omtales som det der velger det objektivt uvisse med lidenskapens uendelighet. Tro ser altså i en viss forstand ut til å innebære å være rede til å handle på en antagelse når viten er brakt i balanse. På bakgrunn av det lerret som Climacus har tatt i bruk ser vi hvorfor der er avgjørende for ham å vise den essensielle kontrasten mellom en objektiv og en subjektiv problemstilling. Definisjonen av subjektiv sannhet forutsetter nettopp de distinksjoner *Etterskriftet* har gjort, hva angår objektiv og subjektiv resonnering.

Det virker inkonsistent og som en selvmotsigelse å skulle gi en definisjon av en subjektiv sannhet i form av en allmenn definisjon, også i kraft av at dette da fremtrer som en objektiv proposisjon eller at den påberoper seg å ha objektiv gyldighet. Er det bare en ironisk passasje?

Etterskriftet er skrevet på en slik måte at den pendler mellom store poetiske beskrivelser, beskrivelser som tar i bruk metaforer og tilsynelatende naive eksempler på den ene side, og intrikate filosofiske argumenter med analytiske innsikter og implikasjoner på den andre. Nødvendigheten ved å fremlegge *Etterskriftet* på denne måten kommer av at problemets art er av den karakter at det ikke kan formidles på

noen annen måte, at den pseudonyme og indirekte meddelelsen er dens eneste mulige form, at strenge, tydelige og dogmatiske definisjoner som leseren skal slutte seg til vil være en fatal selvmotsigelse. Det viser seg at *Etterskriftet* kan tolkes med tanke på et første og tredjepersonsperspektiv. Det jeg her ønsker å gjøre oppmerksom på er at dette ikke først og fremst er et teoretisk anliggende for Climacus. Det er ikke et teoretisk Gudsbevis som Climacus forsøker å konstruere, men noe mer i retning av en eksistensiell nødvendighet og et praktisk Gudsbevis. Den teoretiske tenker og den som forsøker å bevise Guds eksistens objektivt, forsøker ikke å gjøre dette i sin egen subjektivitet, men på vegne av alle. Det er ikke et avgjørende anliggende som er begrenset til et bestemt tidspunkt i dens eget liv. For den subjektive tenker som er uendelig interessert er det derimot av en størst mulig praktisk betydning.

Den objektive og den subjektive tilnærming er hele tiden skrevet med troen og Kristendommen som det avgjørende siktemål. Det er spørsmålet om hvorvidt et menneske som er uendelig lidenskapelig interessert i sin egen evige salighet kan basere sin tro på objektiv resonnering, som hele tiden ligger til grunn for drøftelsene. Den foreløpig tendens har vist at historisk kunnskap og empirisk viten ikke kan legges til grunn for tro, eller bedre, tro kan ikke basere seg på objektive tilnærminger. Climacus forsøker da heller ikke etter min oppfatning å appellere til de som ikke tror men hans siktemål er de som forsøker å begrunne sin tro objektivt. Dette er et avgjørende premiss for Climacus.

At empiriske undersøkelser og objektive resonnement ikke kan gi oss fullstendig sikkerhet, at den bare kan være en approksimasjon, synes å være en plausibel og en for så vidt ukontroversiell påstand. Det som ikke virker like opplagt, er ideen om at empirisk belegg ikke kan hjelpe oss hva gjelder religiøse oppfatninger. Selv om vi ikke kan oppnå annet enn approksimasjoner synes det nærliggende å tenke at empirisk forskning, som kan understøtte ulike religiøse kilder og historiske begivenheter, er med på å endre våre oppfatninger, i for eksempel spørsmålet omkring Guds eksistens.

Empirisk forskning og en praksis som er i kontinuerlig utvikling der teologer, historikere, arkeologer og ikke minst logikere påberoper seg en objektiv metodikk som på ulike måter viser troverdigheten ved Guds eksistens. De arbeider på en såkalt historisk - kritisk måte for å finne de mest autentiske kilder, ulike gjenstander og for å kunne bekrefte historier som man i dag bruker som autoriteter i ulik religiøs praksis. Det er heller ikke uvanlig at samtidens logikere, eksempelvis Alvin Plantinga forsøker å vise hvordan mulige verdener og modallogikk på ingen måte utelukker en Gud, eller et høyere ordens vesen. Dette er på ingen måte noe bevis for at Gud finnes eller at disse typer forskning kan komme frem til endelige og udiskutable konkluderings, men den viser at det for mange er en viktig motivasjon og kunne nærme seg religiøse anliggender basert på historie og empirisk belegg.

Poenget jeg forsøker å fremme, er at Climacus synes å avvise empiri og objektiv tilnærming som grunnlag for enhver form for fordelaktighet hva angår tro når et individ er uendelig interessert. Slike metoder virker å være helt inadequate og vesensforskjellig når det gjelder tro og spørsmål om evige sannheter. Men på bakgrunn av det vi så ovenfor kan dette virke å være kontra - intuitivt. Det meste av organisert religion og ulike konfesjoner baserer seg på historiske kilder og beskrivelser.

Tar vi for oss Kristendommen til eksempel, praktiseres den vanligvis med grunnlag i Bibelen og en prest som fortolker det mange anser som et historisk budskap. Det historiske dokumentet som mange kirkegjengere støtter seg til, altså Bibelen, inneholder fortellinger og evangelier som har en viktig hermeneutisk funksjon. Skulle det eksempelvis vise i forskningen at Lukas sitt evangelium ikke kunne tilskrives den samme tidsperiode som de andre evangelier, at forfatteren av evangeliet på en eller annen måte kunne avskrives, er det en rimelig påstand at fortolkere og prester hadde lagt mer vekt på andre skrifter og dermed flyttet sin legitimering av religiøse oppfatninger over på andre kilder. Dette er ikke ment som et bevis, men understøtter en intuitiv oppfatning at mange mennesker, hvilket definerer seg som troende oppgir historisk plausible hendelser som gode indikasjoner på at deres tro ikke er irrasjonell, eller med fare for å ta i bruk en utslitt frase, at deres tro er tatt ut av løse luften.

Mange religiøse mennesker vil nettopp vise til nøytrale historiske kilder som kan bekrefte at det virkelig fantes en skikkelse ved navn Jesus. Denne, i første omgang historiske påstanden, kan gis større og mindre sannsynlighet ved objektive undersøkelser og approksimasjon. Det virker ikke urimelig, derfor, å tenke at historiske undersøkelser og empirisk belegg kan spille en rolle i hva vi tror på. At denne skikkelsen ved navn Jesus eventuelt eksisterte og for kristne er identisk med Guds sønn og Jesus Kristus i Det Nye Testamentet, er selvfølgelig et annet spørsmål.

Etter disse betraktninger er det uansett ikke innlysende og klart at empirisk belegg ikke har noen som helst relevans hva angår tro og dermed krever Climacus påstand en nærmere granskning. Dette leder oss over i det sokratiske og den objektive uvisshet.

5.1 Smulene og Sokrates

Om man kan basere sin evige salighet på historisk grunnlag er tematikken som *Filosofiske Smuler*, et verk som *Etterskriftet* er ansett som del to og oppfølger av (selv om Smuler virker systematisk å være etter Etterskriftet), setter til inspeksjon. Boken gir først en presentasjon av ulike forutsetninger for filosofi og tro på en måte som understreker deres felles eksklusivitet, nærmere bestem hvordan filosofi og tro gjensidig utelukker hverandre. Fra troens perspektiv er filosofi simpelthen usannhet. Man kan ikke tenke seg til, og det er ingen argumenter som muliggjør en filosofisk stige opp til en tro i religiøs forstand. Fra filosofiens ståsted er derimot troen usannheten, da troen vi her omtaler bygger på en selvmotsigelse og strider mot den rasjonelle logikk.

I det første kapittel tar Climacus opp det han kaller det Sokratiske spørsmål.

"To what extent can the truth be taught?" (Kierkegaard 2009: 88)

Dette er en filosofisk problemstilling, gjerne betegnet som *Menons paradoks*. I meget grove trekk er paradokset at sannheten ikke kan læres. Sannheten kan ikke læres, vi kan ikke søke den, for å kunne lete etter sannheten må vi vite hva vi leter etter og dermed må vi i så fall allerede besitte det vi søker. Hvis man ikke vet sannheten vet

man ikke hva man søker etter og er i dermed ute av stand til å gjenkjenne sannheten om den skulle bli presentert.

Filosofien baserer seg ifølge Climacus, på antagelsen om at alle mennesker besitter forutsetningen for å kunne erkjenne sannheten ved fornuften. Sokrates har perfektionert denne tanken, hvor Sokrates mener det skjer gjennom gjenerindring. Sjelens evige eksistens er det som gir individet tilgangen til sannheten av hva sjelen hele tiden har visst. Det er altså ingen ny sannhet som individet erkjenner, noe Menons paradoks viste vanskeligheten med, men det er noe sjelen har visst hele tiden, men glemt. Gjenerindringen er derfor ikke noe som en ekstern lærer kan lære bort til eleven. Læreren kan derfor bare fungere som en anledning der hjelper eleven til å huske det den allerede vet. Det er på bakgrunn av dette man refererer til Sokrates som en jordmor, fødselshjelper, som opptrer ”maieutisk”, og ikke som en lærer som lærer bort sannheten til andre. Dette er et viktig punkt som vi skal utdype å gjenkjenne i Climacus’ tenkning. (Kierkegaard, 1994c: 20)

En filosof kan aldri være mer enn en anledning for en annen til å gripe seg selv som et selvstendig eksisterende individ og hvis en filosof forsøker å gi inntrykk av noe annet stiller filosofen seg som et hinder mellom individet og dets forhold til sannheten. Hvis den subjektive tenker qua subjektiv har kommet til erkjennelsen at det å være i sannhet er noe vesensforskjellig fra å ha en objektiv sann oppfatning er dette noe den subjektive tenker ikke kan meddele direkte. Den subjektive tenker kan således bare være en anledning for den andres erkjennelse. Climacus behandler Sokrates med stor respekt der han forsøker å vise at ingen filosofi kan komme lengre enn dette.

I de to neste kapitlene forsøker Climacus å vise hvordan mennesket mangler denne forutsetningen for å forstå sannheten og forutsetningene våre må endres om dette skal la seg gjøre. Den som skal endre disse forutsetninger må da eo ipso være mer enn menneskelig. Hvis vi er usannhet må det være i kraft av oss selv at vi har blitt det, og dette er gjennom synd. (Howland, 2006: 33)

Det er en absolutt forskjell mellom Gud, som kan endre og gi oss forutsetningen til å komme til sannhet, og menneskene, det er inkommensurable størrelser. I

Kristendommen så er troens gjenstand, ifølge *Filosofiske Smuler*, et paradoks. Det er ikke en usannsynlighet, men det er en konseptuell umulighet, og dette paradokset kan ikke gripes ved forståelsen, men må mottas ved tro som er en lidenskap der besvarer Guds kjærlighet til den lærende.

Hvis dermed filosofi og tro er så gjensidig utelukkende og vesensforskjellig, synes det som en bekreftelse av en intuitiv forestilling om tro som en irrasjonell aktivitet som er uinteressert i filosofien og vise versa. Men Moralen på slutten av *Filosofiske Smuler* virker å være mer undrende enn som så. Det ser ut som Climacus har skrevet boken for å presentere den for Sokrates. På den ene siden mener han å ha gått forbi den Sokratiske innsikt, men stiller seg samtidig spørrende til om dette er mer sant enn det Sokrates selv kom frem til. Det virker å være en åpning for at filosofi, selv om den ikke kan lede oss til tro i seg selv, kan vise oss nødvendigheten for tro.

Det som jeg her vil vie størst oppmerksomhet er hvordan den Sokratiske skeptisismen, eller den objektive uvisshet er en avgjørende forutsetning i sannheten som subjektiviteten for Climacus. I *Etterskriftet* gjengis Sokrates og hans påstand om at all erkjennelse er erindring. Dette er begynnelsen for den spekulative filosofi, men det genuine ved Sokrates er at han ikke forfølger dette videre. Her skilles veiene og det er Platon som fortaper seg i spekulasjonen ved å forsøke å gå forbi den Sokratiske innsikt, en innsikt om at den erkjennende er en eksisterende og sannheten for det eksisterende individ kun kan realiseres som en eksistensiell omfavnelse av den objektive uvisshet.

”Naar Socrates troede, at Gud er til, da fastholdt han den objektive Uvished med Inderlighedens hele Lidenskab, og i denne Modsigelse, i denne Risiko er netop Troen.” (Kierkegaard, 1962b: 196)

Nettopp fordi Sokrates ikke glemmer sin temporale eksistens, men beholder den kvalitative distinksjonen mellom den eksisterende i timeligheten og den evige sannhet kan han gripe den spenningen dette gir som den objektive uvisshet.

5.2 Religiøsitet A

I den Sokratiske forståelsen av sannhet eksisterer det i prinsippet en mulighet for å gjenerindre den evige sannhet for den enkelte eksisterende. Den evige sannhet er ikke paradoksal i seg selv, men den blir et paradoks da den eksisterende forsøker å gripe det evige i sin temporale eksistens. Det vil si at muligheten er tilstede for den eksisterende til å forsøke å marginalisere sin egen timelighet og gi seg hen til den evige sannhet. Det er ikke avhengig av et bestemt historisk tidspunkt fordi, dette er som vi har sett en gjenerindring av noe sjelen allerede har i seg og den trenger ikke å endre sine forutsetninger for å kunne forstå. Der Sokrates allikevel i en forstand er helten for Climacus, er det fordi han velger å opprettholde det paradoksale og kvalitative forskjellen mellom ens egen eksistens og den evige sannhet. Han forsøker ikke å utslette sitt nåværende liv, men opprettholder dette ved å satse alt på det objektivt uvisse. Sokrates overser ikke eksistensen ved å marginalisere det endelige, men konstituerer subjektiviteten ved lidenskap og det objektivt uvisse. Han lar seg ikke rive med i en spekulativ filosofi, men bruker i stedet sin innsikt om vår egen begrensning til å være en subjektiv tenker som understreker det individuelle og genuine ved det partikulære individ. Dette er det som Climacus refererer til som religiøsitet A i *Etterskriftet*. Sokrates våger å satse hele sitt liv på det objektivt uvisse.

”Paa dette ”dersom” sætter han hele sit Liv ind, han vover at døe, og han har indrettet hele sit Liv med Uendelighedens Lidenskab (...) Uvishedens ”Smule” hjalp Socrates, fordi han selv hjalp til med Uendelighedens Lidenskab..” (Kierkegaard, 1962b: 187-188)

Religiøsitet A, som nevnt ovenfor, kan betraktes som en Sokratisk religiøsitet hvor objektet for troen ikke er paradoksal i seg selv, selv om det et paradoksalt forhold mellom det timelige og det evige. Troens gjenstand er ikke objektivt usannsynlig, men karakteriseres ved objektiv uvisshet. Som vi har vært inne på tidligere er det ikke en objektiv usannsynlighet, i den forstand at empiriske undersøkelser og historiske bevis har bidratt til å redusere sannsynligheten med ulike approksimasjoner, men den avgjørende forutsetning er at individet er uendelig

interessert i den evige sannhet og dermed er ikke approksimasjon av noe hjelp. Det er dermed ikke objektivt usannsynlig, noe som vil implisere en pro et contra vurdering, men derimot en objektiv uvisshet som har uendelig lidenskap som sin forutsetning. Enhver detalj, enhver tøddel er avgjørende og nok til å velte hele lasset gitt en uendelig interesse. Dette skeptiske element som Climacus bruker og mener å avdekke hos Sokrates er derfor essensielt i sannheten som en objektiv uvisshet fastholdt i den mest lidenskapelige inderlige tilegnelse, og denne definisjonen er

"...den givne Bestemmelse af Sandhed er en Omskrivning af Tro." (Kierkegaard, 1962b: 190)

Sannhet definert som subjektiviteten er slik vi foreløpig får beskrevet den en omskrivning av tro.

Vi har allerede sett indikasjoner på at Climacus avviser muligheten for teoretiske Gudsbevis. I *Filosofiske Smuler* tar han opp a posteriori argumenter for Guds eksistens hvilket enten viser seg å være sirkulære, utilfredsstillende eller umulige. Argumentene ser ut til å basere seg på en tankegang vi finner igjen hos Hume og Kant. Det omhandler at:

"...matters of fact (...) are not demonstrable, and that if the real being of something is stated in the conclusion of a demonstration it must already have been assumed in the premiss. Reason can deal only with concepts or essences on its own account."
(Penelhum, 1983: 80)

Hvis vi tar den empiriske verden til inntekt for og som bevis på Guds eksistens har vi ikke bevist Guds eksistens, men derimot forutsatt dette. Hvis bevisene er utilfredsstillende har vi heller ikke bevist Guds eksistens, og om vi ikke har noe konsept om Gud forutsatt, har vi ingen mulighet til å finne bevis fordi vet vi ikke hva vi leter etter. Dermed avviser Climacus at intellektuell sikkerhet kan oppnåes i spørsmål som handler om virkelig eksistens. Ut ifra dette slutter han at, å skulle bevise Guds eksistens fra et genuint uvitende utgangspunkt er en stor komisk parodi og her ser vi likhetene til *Menons Paradoks*.

Stiller vi oss sympatisk til en slik slutning om at Gud ikke kan bevises i positiv forstand kan vi fortsette med hva religiøsitet A innebærer. Den objektive uvisshet har to sentrale elementer. For det første er det usikkert om det konseptet vi har om Gud er det sanne konsept, og for det andre er det usikkert om Gud eksisterer.

Siden Climacus avviser en approksimasjon som adekvat, og viser hvordan Gud på ingen måte kan bevises ved empiriske studier, er den objektive uvisshet ikke noe som et uendelig interessert individ må forsøke å overvinne. Hvis individet lar seg forføre inn i en sannsynlighetskalkulering, forsøker å presse det objektivt uvisse til noe objektivt sannsynlig, mister han nettopp forutsetningen for troen. Den subjektive tenkers oppgave er å opprettholde både den objektive uvisshet og den uendelige interesse. Dermed ser vi at den objektive uvisshet har en avgjørende rolle for det eksisterende individ som er uendelig interessert og hva den objektive uvisshet innebærer som et refleksivt begrep, at den uendelige lidenskapen er forutsetningen for objektiv uvisshet samtidig som den objektive uvisshet er nødvendig for den som er uendelig interessert og for å kunne opprettholde lidenskapen.

Sokrates er en helt spesiell subjektiv tenker for Climacus. Sokrates velger. Han velger å suspendere objektivitetens pro et contra og er rede til å satse på en hypotese. Ikke ut ifra noen større eller mindre sannsynlighet, men han holder seg kontinuerlig i uvissheten. Sokrates er stadig spørrende, han slår seg ikke til ro, men spenningen mellom det subjektive og objektive holder lidenskapen ved like. Sokrates beskjeftiger seg hele livet med å opprettholde den objektive uvisshet.

6. Kapittel 6: Religiøsitet B og første og tredjepersonsperspektiv

Da Climacus beskriver det han kaller religiøsitet A forsøker han å vise hvordan subjektiviteten intensiveres fordi Sokrates gir opp belegget og fastholder den objektive uvisshet samtidig som han er seg bevisst sin egen eksistens. Da denne form for religiøsitet allikevel blir en helt annen enn for den som ønsker en tro i kristen forstand, har det med flere elementer å gjøre. Der Sokrates velger å satse sitt liv på en objektiv uvisshet fordrer kristendommen at man skal satse alt på en logisk umulighet. Det at den evige og allmektige Gud skal ha blitt et menneske i tiden er et paradoks som ikke lar seg begripe og trosinnholdet er så absurd at det støter fra seg ethvert forsøk på å gi en slik oppfatning belegg. Det knytter seg en helt annen problematikk til den som ønsker å bli en kristen og den Sokratiske uvisshet blir som en:

”...vittig Spøk i Sammenligning med det Absurdes Alvor, og den socratiske eksisterende Inderlighed som en græsk Sorgløshed i Sammenligning med Troens Anstrængelse”. (Kierkegaard, 1962b: 196)

Det er nettopp det som ligger i paradokset. Forsøker mennesket med sin blotte fornuft å gi grunner pro et contra avviser paradokset en slik tilnærming da det ikke er mer eller mindre sannsynlig gitt en mengde ”bevis”. Paradokset er konseptuelt absurd og en logisk umulighet, det ikke er mer eller mindre sannsynlig.

”Det Absurde er, at den evige Sandhed er bleven til i Tiden at Gud er blevet til, er født, har voxet...” (Kierkegaard, 1962b: 196)

I kristelig forstand, det Climacus viser til som religiøsitet B, er det ikke bare forholdet til sannheten som er et paradoks for den eksisterende, men det er sannheten selv som en sammensetning av det evige og timelige i guden i tiden som er paradokset. (Løgstrup, 2005: 31)

Siden kristendommen selv er kommet inn i tiden og dermed gjort seg selv til paradokset er det ikke lengre en mulighet for mennesket å gjenerindre en evig

sannhet, fordi den de facto har kommet inn i tiden. Dermed har den mulighet, som for Sokrates var en erindring av den evige sannhet, forvunnet. Der et bestemt øyeblikk i historien ikke spiller noen rolle for den sokratiske religiøsitet, fordi mennesket besitter betingelsene for å gjenerindre den evige sannhet, er inkarnasjonen for den kristne, Guds inntreden som et menneske i tiden et avgjørende øyeblikk. Religiøsitet A forutsetter en objektiv uvisshet som virker nødvendig, men ikke tilstrekkelig for religiøsitet B. Mennesket mangler nå betingelsen for å erkjenne den sanne Gud og denne betingelsen mangler vi på grunn av synd. Dermed skriver Climacus:

”...Subjektiviteten er Usandheden.” (Kierkegaard, 1962b: 193)

Dermed ser vi hvordan det ikke er en logisk kontradiksjon eller et brudd på identitetsprinsippet som inntreffer. Subjektiviteten som sannheten forutsetter at et mennesket er i besittelse av en prinsipiell mulighet for å erkjenne sannheten. Subjektiviteten som usannheten henger sammen med en ontologisk forståelse av synd og menneskets vilkår i en kristen forståelseshorisont. Begrepet om synd, og arvesynd blir utførlig redegjort for i *Begrepet Angest* og er grunnen til at mennesket er avskåret muligheten og mangler betingelsen for å tro.

Når den spekulative tenker derimot utsier om subjektiviteten at den er usannhet er det sagt på objektivt grunnlag og behandles komparativt til at objektiviteten er sannheten. Det er dette som er poenget Climacus ønsker å tydeliggjøre.

”Her derimod er Subjektiviteten, idet den vil begynde paa at blive Sandheden, ved at blive subjektiv, i den Vanskelighed, at den er Usandheden. Saa gaaer Arbeidet tilbage, tilbage nemlig i Inderlighed. Det er saa langt fra, at Veien saaledes skulde være hen til det Objektive, at Begyndelsen blot ligger endnu dybere i Subjektiviteten”. (Kierkegaard, 1962b: 193)

I kristendommen, og det vi foreløpig har sett av religiøsitet B er det derfor en helt annen fordring og en annen retorikk enn hva vi møter hos Sokrates. I denne sammenheng ønsker jeg, før oppgaven fortsetter å se på hvilke implikasjoner subjektiviteten og religiøsitet B medfører, å se på hvordan noen av de nyere filosofer

kan være med på å kaste lys over Kierkegaard. Hvordan første og tredje personspektivet, hvordan subjektivitetsbegrepet og tro hos Kierkegaard har innsikter ved seg som i høyeste grad er relevante i dagens filosofiske diskusjoner. Mye av kritikken mot Kierkegaard omhandler at Kierkegaards individualisme og subjektivitet medfører at mennesket blir innadvendt og isolert. Denne kritikken fremmer Adams i sin artikkel og Løgstrup når han beskriver det livsfornektende mennesket. Det er en min påstand at dette ikke nødvendigvis er korrekt og at førstepersonspektivet, et perspektiv jeg velger å anlegge på Kierkegaard, er en forutsetning for et autentisk liv. Derfor er det fruktbart å belyse disse fenomener med Harry Frankfurts naturalistiske beskrivelser av kjærlighet, Nomi Arpalys betraktninger om hvordan vi forholder oss til oss selv og kjærligheten, samt Richard Morans analyser om viktigheten ved førstepersonspektivet. Dette kan hjelpe oss til å se hvilke implikasjoner Kierkegaards perspektiver kan innebære.

6.1 Kjærligheten som ikke krever grunner, den gir dem

I boken *The Reasons of Love* fra 2006 ønsker Harry Frankfurt å utfordre en tanke om at vi elsker noen på bakgrunn av deres egenskaper, men også en noe mer radikal påstand, om at den *frihet* og det *valg*, mange vil stille som krav og en forutsetning for kjærlighet for at den skal være den autentiske og inderlige kjærlighet, muligens er feiloppfattet. Dette er en artikkel som ikke baseres på en argumentativ filosofisk bevisførsel, men utfordrer noen intuitivt plausible oppfatninger. Frankfurt forsøker å vise hvordan objektive grunner til å elske, at mennesket eksempelvis ytrer at det er på grunn av de og de kvaliteter man elsker noe eller eventuelt ikke elsker noe, snur problemet på hodet. Den videre konsekvensen kan også virke provoserende da Frankfurt snakker om en volisjonell nødvendighet. Ifølge Nomi Arpaly er denne provokasjonen basert på en oppfatning at kjærlighet blir fornedret dersom vi ikke har helt frie valg, frihet i den forstand at man kunne valgt annerledes. Hun viser ulike måter å nærme seg dette anliggende på. Frankfurt mener at det foreligger en form for volisjonell nødvendighet og at denne i tillegg er en frigjøring av menneskets ambivalens, og dette er noe vil jeg undersøke nærmere.

"Love is often understood as being, most basically, a response to the perceived worth of the beloved." (Frankfurt, 2006: 38)

Med dette som utgangspunkt går Frankfurt ut ifra at kjærlighet forstått som en form for respons eller anerkjennelse av noes verdi, er en beskrivelse som uten tvil vil ha applikasjon i mange sammenhenger. Det fenomen Frankfurt er ute etter å utdype er noe ganske annet. Det er fullt mulig for noen å elske noe uten å se dets verdi, uten å være imponert av det, eller sagt enda sterkere, det er mulig å elske noe selv om man anser det for lite attråverdig eller at dets natur ikke appellerer til oss. Det er nødvendigvis slik at det elskede er viktig for den som elsker, men persepsjonen av denne verdien trenger ikke å være grunnen til at man elsker det. Den essensielle relasjonen mellom kjærligheten og verdien av det elskede går i den motsatte retning. Der er ikke nødvendigvis et resultat av en anerkjennelse av verdien og at man blir klar over denne som gjør at vi elsker noe.

"Rather, what we love necessarily acquires value for us because we love it."
(Frankfurt, 2006: 39)

Dette blir eksemplifisert med foreldres kjærlighet til et barn. Fenomenet kjærlighet som Frankfurt gir en interpretasjon av behøver ikke å være mellom mennesker, men han utelukker romantiske par - relasjoner som gode instanser da disse ofte innbefatter begjær, besettelser og eierskap som skygger for de fenomen han ønsker å utlegge. Som forelder påstår Frankfurt at man elsker barnet før det blir født. Før noen objektive egenskaper var kjent, elsket han de og påstanden er videre at selv om barnet skulle vise seg å bli en belastning for forelderen vil det på ingen måte svekke kjærligheten. Dermed står vi ovenfor en kjærlighet som er *ubetinget*. Det er ikke på grunn av egenskaper ved barnet som gjør at det kvalifiserer til å bli elsket, det er ikke på grunn av ens oppdagelse av deres verdi de er elsket uten betingelser og har en slik verdi, men de har denne verdien fordi man elsker de.

Denne typen kjærlighet er ikke noe middel som søker noe annet mål, men er et mål i seg selv og en desinteressert omsorg for det man elsker. Tilstanden til det man elsker er av avgjørende betydning i seg selv. Det er en nødvendig egenskap ved kjærlighet at den ikke er under vår direkte og umiddelbare frivillige kontroll. Selv om en person skulle rasjonalisere seg frem til at det er ønskelig å slutte å bry seg om kontakt med andre mennesker, om de mener å ha gode grunner for å slutte å bry seg om sin egen fysiske eller mentale helse er ikke dette valg som vi har noen direkte tilgang til da vi er bundet til en nødvendighet og:

"...we cannot elude merely by choosing to do so." (Frankfurt, 2006: 45) (her utelukker Frankfurt irrasjonalitet og galskap i betydningen mennesker med alvorlige psykiske lidelser.)

Det er ikke en kognitiv nødvendighet som et resultat av rasjonalitet. Det mennesket elsker, er ifølge Frankfurt ikke styrt av logiske prinsipper. Om vi er i stand til å være fornøyde med det vi elsker lar seg ikke begrunne ved belegg. Det er ikke mengden av bevis eller tillit til våre kognitive resonnement, en oppfatning av tilstrekkelig informasjon som avgjør hvordan relasjonen til hva vi elsker er. Det er dypest sett oss selv og vår egen karakter. Nettopp dette punkt er av avgjørende betydning. Å kunne vedkjenne seg sine egne prosjekter i førsteperson. Det er noe i kjærligheten natur som ikke baseres på belegg og som gis ubetinget. Å elske er i seg selv viktig for mennesket da det gir det et endelig mål. Et liv som leves i fullstendig retningsløshet, som vi så hos estetikerne, et liv som ikke har noen endelige mål eller dypere mening blir et fattigere liv.

"We would not really care about anything unequivocally and without conditions." (Frankfurt, 2006: 53)

Et liv uten endelige mål eller forpliktelser gjør ifølge Frankfurt at det blir umulig for mennesket å involvere oss bevisst og ansvarlig når vi skal forme intensjoner og når vi skal foreta valg. Det blir ingen kontinuitet og integritet hva angår våre liv og vilje. Dermed vil selvrefleksjonen, som konstituerer vår distinkte karakter som menneske, være betydelig svekket. Våre liv vil da oppleves som fragmentariske og passive.

Tidligere så vi hvordan Frankfurt beskrev en type desinteresserthet. Er det ikke ufravikelig slik at den som elsker oppnår et eller annet gode, at den høster en viss profitt fra det elskede? Er det ikke da slik at det er en form for instrumentell verdi det elskede spiller for den som elsker? Er ikke dette nettopp egoisme og en form for selv – kjærlighet?

Den tilsynelatende og plausible negative konklusjon, at det ikke eksisterer en desinteressert og uselvvisk kjærlighet er derimot feilslått. La oss tenke oss en mann som sier til en kvinne at hans kjærlighet for henne er det som gir livet hans mening og verdi. Gitt at hun tror på dette, så virker det absurd at hun dermed skulle trekke slutningen at hun bare er et redskap for hans individuelle mangler og at han ikke elsker henne inderlig nok. Det han sier impliserer at hun er verdsatt som seg og ikke som et middel til hans fordel. Ser vi bort ifra muligheten til at han lyver, eller om han selv tror han er oppriktig uten å være det, er det ifølge Frankfurt perverst å betrakte denne kjærligheten som instrumentell. At å elske henne er så viktig for ham er konsistent med at han er helhjertet og uselvvisk dedikert til hennes interesser. Den dype signifikans det er for han å elske henne inneholder neppe den absurde konsekvens at han ikke elsker henne i det hele tatt.

“The appearance of conflict between pursuing one’s own interests and being selflessly devoted to the interests of another is dispelled once we appreciate that what serves the self-interest of the lover is nothing other than his selflessness.” (Frankfurt, 2006: 61)

Da Frankfurt skriver at kjærligheten er risikabel, går jeg ut ifra at det er i betydningen at kjærligheten kan rettes mot noe som gjør oss ulykkelige og at det derfor er i vår egen interesse å utvise varsomhet hva angår denne kjærligheten. For en evig væren og omnipotent Gud er derimot det å elske uten risiko. Gud kan elske uten betenkeligheter og frykt. Å si at den guddommelige kjærlighet er uendelig og ubetinget er det samme som å si at den ikke diskriminerer. Hvis man beskriver Guds essens som kjærlighet må man anta at denne kjærligheten ikke kjenner noen betingelser.

"If God is love, the universe has no point except simply to be." (Frankfurt, 2006: 63)

Dette står i motsetning til mennesker som ikke kan øse om seg med kjærlighet uten å løpe en risiko. I og med Frankfurts oppfatning om at vi ikke kan velge å elske i den dypeste forstand er det derfor mange problemer knyttet til menneske og kjærlighet som kan ha negativ innvirkning på hver og enkelt. Her nærmer vi oss kjernen i Frankfurts beskrivelser da han hevder at den bindende og nødvendige essensen ved kjærligheten er det som gjør at vi verdsetter den. Det at kjærligheten tøyler viljen vår, at vi kan si noe sånt som at jeg ikke hadde noe valg annet enn å elske, er for Frankfurt noe positivt. Dette virker ikke å være uproblematisk gitt at man verdsetter en frihet, som i frihet til å kunne velge dette i stedet for hint.

Da jeg innledningsvis nevnte Nomi Arpaly, var det fordi hun nettopp drøfter disse problemstillinger. Der en inkompatibalist er tilbøyelig til å si at vennskap og kjærlighet kun er verdifulle hvis de er frie og frie i den betydningen at jeg kunne valgt å elske noe annet, vil det hun kaller en romantisk kompatibalist, sette stor ære i nettopp det å ikke kunne elske en annen. (Som hos Luther: jeg står her og kan intet annet gjøre). (Arpaly, 2006: 42)

Spørsmålet som Frankfurt stiller er:

"How could we claim convincingly to cherish freedom and at the same time welcome a condition that entails submission to necessity?" (Frankfurt, 2006: 64)

Konflikten er ikke som den ser ut til å være. Det avgjørende er at denne nødvendighet har en frigjørende funksjon, det er en syntese av frihet og nødvendighet.

Nødvendigheten ved at kjærligheten binder viljen frigjør oss. Her er det en likhet mellom rasjonalitet og kjærlighet. Disse to fenomener er de høyeste egenskapene ved den menneskelige natur ifølge Frankfurt. Påfallende er det at begge pålegger oss en kommanderende nødvendighet som ikke inneholder en opplevelse av impotens eller begrensning. Tvert om, de bringer med seg en opplevdhet av berikelse og frigjørelse. I det vi innser, at vi må akseptere et logisk prinsipp eller gi oss hen til ubetinget

kjærlighet, gjør vi ikke dette med en avmålt følelse av resignasjon eller passivitet, men vi er oss bevisst en befrielse og ekspanderer oss selv.

Men hvordan kan vi oppleve å ha kommet styrket ut av og være mindre begrenset ved å bli deprivert fra frie valg?

Frankfurt svarer at volisjonell og rasjonell nødvendighet eliminerer uvissheten. Han bruker Bertrand Russel som eksempel og hans uttalte fredfullhet over den matematiske sikkerhet. Logisk eller konseptuelle nødvendige sannheter gjør oss tilfredse fordi den frir oss fra vår konstante uro om hva vi skal tro. Saksforholdet er bestemt og dermed kan vi slutte å bekymre oss for pro eller contra. Det er ikke lenger en søken etter belegg som holder oss i ambivalens, men vi kan gi vår tilslutning til en dom.

"We are released from the blockage of irresolution and can give ourselves to an unimpeded assent". (Frankfurt, 2006: 65)

På samme måte gjør nødvendigheten seg gjeldende når kjærligheten binder viljen og den frigjør oss fra den ubesluttosomhet omkring hva vi skal elske. Indifferens og ambivalens, fenomener som kan lamme vår kapasitet til å velge og å handle, kan overkommes. Dermed kan det synes som om nødvendigheten ved rasjonalitet og kjærlighet frigjør oss fra oss selv:

"That is, in a sense, what they do." (Frankfurt, 2006: 66)

6.2 Første og tredjepersonsperspektiv

Det er en avgjørende forutsetning som må foreligge dersom Frankfurt og Arpalys beskrivelser skal ha troverdighet. Vi så ansatser hos Frankfurt der han understreket det essensielle ved å velge seg selv som den personen som elsker. Han velger ikke hvem eller hva, men hvorledes. Forutsetningen jeg legger til grunn, er at førstepersonsperspektivet er avgjørende for å kunne handle, for å kunne elske. Det må være noe ved personen selv som inntar et deliberativt perspektiv. Det er ikke nok å

oppdage et ønske, noe vi finner vi har, en passiv avdekking av dette eller hint, en selvanalyse som vurderer hva en person som meg vil komme til å gjøre, et tredjepersonsperspektiv, men man må aktivt skape en intensjon og innta et deliberativt perspektiv.

I boken *Authority And Estrangement* bruker Richard Moran et eksempel om en kvinne som går i psykoanalyse. Den første bemerkning han anfører poengterer at det ligger i psykoanalysens natur at man ikke behandler pasientens førstepersonsuttalelser som nødvendigvis sanne beskrivelser av pasientens faktiske forhold. Det vil si at den ikke anser en persons uttalelser om seg selv og sine tilstander for å være infallible. Poenget er ikke at man har en tilgang til seg selv som er ufeilbarlig. Men er da terapiens siktemål utelukkende å vise denne pasienten hva den egentlig tenker, mener, vil eller føler? Slettes ikke, det er en viktig distinksjon mellom en intellektuell aksept av en interpretasjon og en prosess som kan bidra til å internalisere en oppfatning, en anerkjennelse av en oppfatning som sin. Men hvorfor har det noen betydning hvordan (hvorledes), en slik kunnskap oppnås så lenge innholdet (hva) er det samme?

"In focusing this question, we should consider what an idealized but still purely theoretical relation of expertise toward oneself would be missing. This will put us in a position to understand how it is not just permissible but essential that ordinary first-person knowledge proceed independently of evidence, and hence why a nonempirical or transcendental relation to the self is ineliminable". (Moran, 2001: 90)

Hvis vi tenker oss at pasienten opplever at det er en mulighet for å tilegne seg følelsen av å ha blitt sveket, hun ser på denne oppfatningen som en mulighet hun kan forholde seg til og det er da mulig for henne å kunne akseptere eller avslå; det er ingenting ved hennes psykologiske konstitusjon som tvinger henne til en konklusjon. Innholdet, den faktiske handling som utgjør sviket, er dermed ikke avgjørende for hvordan hun forholder seg til det. Det avgjørende er hvorvidt hun anerkjenner og vedkjenner seg (awovs) denne oppfattelsen som sin. Personen må anerkjenne og innta et deliberativt førstepersonsperspektiv. Det samme kan vi se hos Frankfurt og Arpaly,

hvor det ikke er hvem man elsker eller hvordan man definerer et svik som er grunnlaget, men forutsetningen for alt dette er å gripe disse måter å forholde seg på som sine egne. Ikke utelukkende via selvbetraktning, utenfra og inn, men det er et essensielt aspekt også innenfra og ut.

Det er mange eksempler man her kan benytte seg av for å belyse denne problematikken. Sartre, som hadde tydelige referanser til Kierkegaard, benytter seg av et eksempel om en gambler som ønsker å slutte å gamble. Hvis denne avgjørelsen betraktes som et objektet, en slags maskin som skal virke uavhengig av aktøren selv er denne beslutningen uten virkning. All empiri og gamblerens analyse av sin tidligere atferd tyder på at han ikke vil få dette til. Hvis han da søker begrunnelse for begrunnelsen utenfor seg selv, har han i realiteten ikke valgt. Han er fortsatt i en situasjon hvor han søker ytterligere belegg for avgjørelsen.

"But what he apprehends then in anguish is precisely the total inefficacy of the past resolution." (Sartre, 2009: 57)

Valget og avgjørelsen skal slik sett ikke forstås som noe han tilskriver seg selv, men noe han har bestemt seg for. Det er ikke som en beslutning av type "jeg tror at P", men bare: "P".

"This expresses a relation to one's state of mind that is exclusively first-personal (...) I am taking what I believe to be up to me" (Moran, 2001: 151)

Dan Zahavi er en dansk filosof som eksemplifiserer og understreker viktigheten av et førstepersonsperspektiv. Som han beskriver er det ikke nok at han tilkjennegir, i tredje person at han er en dansk mann på 37 år opplever en solnedgang. Han må ha tilgang til denne opplevelsen som *sin*.

"Rather, first-personal self-reference involves a nonobjectifying self-acquaintance". (Zahavi 2008: 27)

6.3 Belegg og approksimasjoner

Det er min intensjon å se på det Climacus omtaler som subjektiviteten og tro i eminent forstand, og den beskrivelsen Frankfurt og Arpaly gir av kjærlighet som fenomen i denne artikkelen, i tillegg til Morans førstepersonsperspektiv, i lys av hverandre. Selv om det primært er en nestekjærlighet, et imperativ om å elske nesten som er den kjærlighet Kierkegaard tillegger vekt i *Kjerlighedens Gjerninger*, forekommer det meg allikevel relevant å trekke inn Frankfurt fordi artikkelen virker å snu en allmenn oppfatning på hodet, noe Climacus også virker å gjøre med tro. Innledningsvis nevnte jeg at Frankfurt ikke gir noen bevis, og det er ikke ment å være adekvate argumenter i streng forstand, men han gir en naturalistisk beskrivelse av et fenomen. Det mest påfallende er muligens å se naturen til den kjærligheten han beskriver er ubetinget, og på et vis, ment for å vare, vare på en slik måte at belegget ikke endrer kjærligheten. Der både Frankfurt og Arpaly har til hensikt å sette spørsmålstegn om hvorvidt verdien av å elske noen med nødvendighet må konstitueres ved en type frihet, der begge disse peker på en ”fri oss fra oss selv” interpretasjon, er et avgjørende premiss på hvilken måte man forholder seg til seg selv. Som vi også så hos Moran, det handler ikke utelukkende om hva vi velger, men *at* vi velger og anerkjenner de valg som våre i et deliberativt perspektiv.

Mennesket er ikke et subjekt bare i kraft av å eksistere, det umiddelbare mennesket må ta på seg en oppgave for i en viss forstand å kunne bli seg selv. På samme måte som tro ikke er et valg man bare kan bestemme seg for hos Climacus, kan man heller ikke velge å elske noe gitt at regnestykke med personlige egenskaper og tidspunktet gir personen all verdens gode og rasjonelle grunner for å gjøre nettopp dette. Det er kjærlighetens natur og vesen som er interessant slik Frankfurt beskriver den. Intuisjonen om at man responderer til et eller annet objektivt, attraktivt objekt og elsker det på grunn av dets egenskaper, kan meget vel stemme i mange tilfeller. Poenget her er ikke å avvise at dette kan skje. Poenget er derimot at en slik intuisjon viser seg å være feiloppfattet i den dypere betydning av kjærlighet som Frankfurt fremlegger.

Belegget tillegges ikke lenger samme vekt, eller bedre, man overser ikke belegget, men man inntar et førstepersonsperspektiv. *Kjærlighedens Gjerninger* er et religiøst bidrag om kjærlighet og om plikten til å elske sin neste. En tidlig passasje er allikevel opplysende med tanke på hvordan individet kan forholde seg, i betydningen at det er et hvorledes og ikke et hva. Når Kierkegaard i *Kjærlighedens Gjerninger*, innleder med å skrive at:

”Dersom det var saaledes som indbildsk Kløgt mener, stolt af at ikke bedrages, at man intet skulde troe, som man ikke kan see med sit sandselige Øie: da burde man først og fremmest lade være at troe paa kjerlighed...Man kan jo bedrages paa mange Maader; man kan bedrages ved at troe det Usande, men man kan bedrages dog vel også ved ikke at troe det Sande...” (Kierkegaard, 1962a: 11)

Dette utdraget understreker nettopp forholdet mellom tro og belegg. Man kan bedras med å la seg lure av påstander om dette eller hint, om et saksforhold, man kan lures til å tilegne seg oppfatninger som kan være objektivt usanne, men man kan også innta en omfattende skeptisk posisjon som nekter å tro noe, altså fortsatt være bedratt, om ikke av noe ytre så av noe indre. Det er ikke utelukkende et hva som definerer sannheten, men individets forhold til seg selv. At man tilegner seg visse oppfatninger og forsøker så godt man kan å handle på grunnlag av dette, kan godt resultere i at vi feiler.

Det er mange nyanser og ulike dimensjoner i måten Frankfurt beskriver denne kjærligheten, men det forekommer meg svært sentralt at den ikke beskriver en person som overser belegget. Det er ikke en beskrivelse av en person som ikke er klar over ambivalens eller endringer i belegget, men det er nettopp derfor kjærligheten ser ut til å få et enda sterkere uttrykk. Siden personen ikke fortrenger de nødvendige forhold, de forhold han er prisgitt og belegget som kan vakle, blir kjærligheten mer inderlig fordi kjærligheten ikke vakler. Det er et fenomen der kjærligheten til det som elses ikke er konstituert ved objektive approksimasjoner og kjærligheten er ubetinget. Selv om det er en nødvendighet her er det også noe vedkommende velger, velger slik at det har en kontinuitet og noe innvortes.

Tidligere så vi en oppfatning om tro som inneholdt den samme dynamikk. Der man tenker kjærlighet som en respons til et saksforhold av verdifull karakter, kan troen i mange sammenhenger anses som en tilslutning til visse dogmer og skriftens autoritative myndighet. Når Climacus anklager den som forsøker å approksimere troen til noe uproblematisk, en troende som ønsker å forklare det uforklarlige ved objektiv spekulasjon, forsøker denne personen å gi sin tro rasjonelle begrunnelser og belegg som gjør dette mer sannsynlig. Det er ikke en ubetinget tro som oppgir belegget, men derimot er bevegelsen andre veien. Troen blir en form for mistillit og en approksimasjons gjenstand som ikke er tro, men vantro. En oppfatning av tro som lar ”komedien” begynne og som søker å forklare paradokset med den konsekvens at det opphører å være paradokset og blir noe annet.

Kjærligheten baserer seg ikke på grunner, den gir dem. Dette er analogt med at det for Climacus er troen som gir grunner og ikke troen som gjør seg fortjent til en mer eller mindre rasjonell tilslutning. Troens paradoks støter enhver objektiv approksimasjon fra seg og derfor kan ikke mennesket søke å tro med grunnlag i en mengde sannsynligheter, eller la seg bevege av belegg. Som vi så det hos Frankfurt er ikke kjærligheten ment å opphøre fordi belegget endres og på samme måte er heller ikke troen en relativ tilslutning som man kan være villig til å oppgi dersom gitte epistemiske endringer skulle vise seg.

Et annet moment som vi ikke har tatt for oss er hvordan Frankfurt mener at en form for nødvendighet frigjør menneske fra ambivalens og usikkerhet. I religiøsitet A er den objektive uvisshet forutsetningen for at Sokrates ikke lar seg fortape i spekulasjonen. Det er allikevel fortsatt en uvisshet som han kontinuerlig må forsøke å opprettholde. Hvis denne forstås som en objektiv uvisshet på et objektivt grunnlag er det snakk om en form for altomfattende skeptisisme og en intellektuell resignasjon. Hvis den derimot blir etablert og motivert av et ønske om å tro blir objektiv uvisshet i en forstand selv subjektiv.

Når den eksisterende tenker i religiøsitet A er en subjektiv tenker slik Climacus beskriver det, er det på grunn av at den fastholder den objektive uvisshet samtidig

som den vektlegger eksistensen. Når et menneske virkelig bryr seg om noe er dette selvfølgelig noe som opptar det på en særskilt måte. Dette har vi sett både i eksemplene Frankfurt viste angående kjærlighet og hvordan Climacus tenker om tro. En objektiv uvisshet kan tenkes å fungere som en sikkerhetssone, en avstand som skiller subjektet fra eksistensen. En slik form for resignasjon impliserer en passiv relasjon og medfører en distanse som gjør at vedkommende ikke blir engasjert. Hvis dette var det Sokrates gjorde ville hans posisjon i *Etterskrift* være *ironi* og ikke tro.

En slik form for skeptisisme er ikke det Climacus ønsker å vise med Sokrates. En form for ironisk distanse til alt var en vanlig tilnærming for mange grekere i Sokrates samtid:

"The Greek skeptic understood that sensation and immediate cognition could not be mistaken...if I can only avoid drawing conclusions, I shall never be deceived."

(Howland, 2006: 168)

En altomfattende skeptisisme kan ikke være den samme skeptisisme som er forutsetningen for den sokratiske religiøsitet da den troende er lidenskapelig involvert og ikke en som setter en distanse mellom det som er avgjørende for seg og seg selv.

Niels Thulstrup skriver i sine kommentarer sin *Etterskriftet*:

"Denne Distinktion er i Grunden Opfattelsen af det at existere; men Speculationen ser bort fra Existens, Religiøsitet A accentuerer det at existere som Virkeligheden. Medens først Religiøsitet B sætter Modsætningen absolut mellem Existensen og det Evige." (Kierkegaard, 1962c: 423)

At den troende gjør en dobbeltbevegelse er beskrevet av ulike kommentatorer av Kierkegaard. Foreløpig vil jeg nevne det her siden bevegelsen ut av det timelige, resignasjonen som vi har sett under ulike beskrivelser, fordrer at individet er aktivt å inderlig. Det er ikke rimelig å tolke denne resignasjon som en sikkerhetssone eller en altomfattende skeptisisme som vi har sett ovenfor.

Climacus presiserer at det på ingen måte er lettere å tro i dag. Dette fordi alle forklaringer som er med på å forenkle troen og der søker å forklare det uforklarlige nettopp leder individet i gal retning. Å skulle tro paradokset er den vanskeligste oppgave for individet, og der hvor alle snarveier ikke er kløktige og tidsbesparende, snarveiene er blindgater. Å gi den potensielt troende, en fremstilling av troen som fjerner eller marginaliserer paradokset, en minimalisering av den logiske kontradiksjonen og forkaringer som viser hvor lite problematisk dette egentlig er, hindrer og gjør det vanskeligere å komme til troen. Det er bare som en anledning til troen noen og der innbefattet historie kan ha noen presedens i dette spørsmål. Det er:

”...equally difficult because no human being is able to give himself the condition for understanding the truth, but neither, through a new contentiousness, can he receive it from another human being” (Kierkegaard, 2009: 170)

Å forsøke å rasjonalisere fortiden er en ting, men dette kan ikke brukes som et empirisk belegg som skal kvalifisere muligheten til å velge nye prosjekter. En intellektuell resignasjon og skeptisisme medfører å nekte mennesket en reell omgang med verden og en slik skeptisisme distanserer individet fra verden og seg selv.

Der Climacus påpeker at en sannsynliggjøring og approksimasjon ikke er en forutsetning for tro og kan om mulig, gjøre det enda vanskeligere å komme til tro er det også hos Frankfurt slik at empiri og erfaring ikke er en forutsetning for kjærligheten. Kjærligheten er ikke mulig å approksimere, den er ikke en intellektuell øvelse eller et fenomen som kan baseres på argumenter slik at den skulle bli lettere tilgjengelig ettersom tiden skrider frem.

7. Kapittel 7: Troen og dobbeltbevegelsen

Når jeg nå skal vende oppmerksomheten mot *Frygt og Bæven* og det man ofte kaller dobbeltbevegelsen, er det fordi den belyser og kan gi et bilde av hva trosbegrepet innebærer. I en polemisk fremstilling av filosofi og tro som gjensidig utelukkende, en dikotomi mellom subjekt og objekt, og en behandling av tro som ekskluderer refleksjon, ser interpretasjonen av trosbegrepet hos Kierkegaard til å ende opp i en slags vilkårlig fundamentalistisk tro. En tro som tar skarp avstand fra ethvert menneskelig bidrag i den forstand at refleksjon, rasjonalitet og selvbevissthet er uten betydning for troen. Troen er noe uforståelig som vi underkaster oss i kraft av å lytte til de autoritative instanser, være seg en Imam, en lekpredikant eller en populær søndagsprest som får sitt eget tv – program. Tro er i denne kontekst en tro på det skrevne og fortolkede ord og en tilsynelatende lydig adferd i korrespondanse med respektive dogmer.

Er det en tro i typisk pietistisk forstand han forsøker å utlegge? En tro som ikke er annet en blind underkastelse?

Det synes hevet over enhver tvil at Climacus understreker den uendelige kvalitative distinksjonen mellom Gud og mennesket, slik at mennesket som forsøker å bevise Gud, eller den som ved objektiv refleksjon mener å kunne forklare det uforklarlige, feiler i sin tilnærming. Tro ser ikke ut til å være noe mennesket kan velge å gjøre i den forstand at det er menneskets fortjeneste å tro og Climacus stadige avvisning av menneskets rasjonelle erkjennelse av Gud synes å peke i retning av et trosbegrep hvor mennesket ikke bidrar med noe i forbindelse med troen, noe som også er i tråd med Martin Luthers teologi om tro som en nådegave.

Det er samtidig en forhastet konklusjon å trekke. Hvis vi tar med oss hva Climacus legger stor vekt på i *Etterskriftet* er jo dette nettopp at subjektiviteten ikke er identisk med det faktum at vi er subjektivitet bare i kraft av å eksistere. En tolkning av tro som angitt ovenfor vil fullstendig overse hvor essensielt subjektiviteten er som en nødvendig forutsetning for troen. Det er på ingen måte det umiddelbare menneske,

det umiddelbare menneske Anti-Climacus beskriver i *Sygdommen til Døden* som vi møter når Climacus viser hvordan subjektiviteten er en oppgave av største og vanskeligste karakter. Når Climacus skriver om å avdø fra umiddelbarheten impliserer det at det er et annet type forhold som opprettes mellom subjektet og eksistensen. Den subjektivt eksisterende har derimot begitt seg ut i en oppgave som fordrer både alvor, inderlighet og et selvforhold som på ingen måte har det utvortes som målestokk og den er ikke et passivt individ som er prisgitt sine ytre betingelser. Det er selvsagt prisgitt sine betingelser, men bare i en viss forstand. Et subjekt er derimot et forhold, og et forhold som forholder seg til seg selv.

Disse allmennmenneskelige betraktninger er avgjørende for å kunne eksplisere hvordan Kierkegaard tenker omkring menneske og eksistens. De motsetningsfulle forhold han mener å avdekke, kontrære motsetninger mellom endelighet og uendelighet, inkommensurabiliteten mellom nødvendighet og mulighet er beskrivelser av menneske hvor han forsøker å utlegge de paradoksale elementer der ikke har noen felles målestokk. Et selvforhold som forholder seg til seg selv er syntesen av disse kontrærere motsetninger. Det er på ingen måte mulig innenfor rammene av denne problemstillingen gi en adekvat redegjørelse av selvet og hva Kierkegaard forsøker å vise med dette, men det er en klar sammenheng mellom hvordan han beskriver mennesket og hvordan han tenker om tro. Det er ingen liten justering av den gjennomsnittlige kristne som Kierkegaard beskriver, men det er en revolusjon i sinnet som må til. Når vi forholder oss til verden så forholder vi oss til oss selv, og det virker å være en nedfelt målestokk i ethvert menneske som krever en avdekking og at mennesket må bli seg bevisst sin immanente og latente fortvilelse.

I *Sygdommen til Døden* beskriver Anti-Climacus mennesket som ånd. Selvet er det forhold som forholder seg til seg selv og man kan ikke pretendere å skulle erkjenne sin fortvilelse uten å ha en bevissthet om et selv. Forutsetningen er at mennesket har en latent sykdom i seg, en fortvilelse som er, i selv det umiddelbare menneske, uten at det umiddelbare menneske er seg dette bevisst. Dermed er denne den verste type fortvilelse ettersom om dette individ ikke engang er klar over det. Den umiddelbare kan oppleve en fortvilelse selv om denne ikke oppstår på bakgrunn av selvet eller

refleksjon. En fortvilelse som kjennetegnes på det utvortes og en motgang som den umiddelbare opplever. Den umiddelbare har ikke noe egentlig selv. Det fordres en dialektisk syntese hvor fortvilelsen krever en sann forestilling av hva fortvilelse er, samt at det er avhengig av en forståelse av seg selv, nemlig at man må tenke klarhet og fortvilelse samtidig. (Kierkegaard, 2003b: 210)

Et av problemene som er av betydning for subjektiviteten er at den umiddelbare fortviler over det ytre, over det jordiske og det endelige. Det at den egentlige fortvilelse omhandler å tape evigheten er ingen problemstilling. Når bevisstheten om selvet øker vil en viss refleksjon oppstå hos den umiddelbare som kan modifisere fortvilelsen noe. En fortvilelse som fremkommer ved en selvvirksomhet og ved refleksjon impliserer at selvet oppfatter seg som noe distinkt fra verden og kan ha et håp om å komme til et egentlig selv. Dette er en lang og vanskelig prosess, men er avgjørende for at individet skal kunne erkjenne den virkelige fortvilelse. Med dette bakteppe og interpretasjonen av menneske kan vi se nærmere på hvordan troens ridder fremstilles i *Frygt og Bæven*.

Frygt og Bæven handler om fortellingen om Abraham som drar ut for å ofre sin sønn Isak. Dette må han gjøre fordi Gud krever det av ham, og det er på bakgrunnen av denne historien tematikken utspiller seg. Det er pseudonymet Johannes de silentio som skriver denne boken og viser til en forestilt mann, som ettersom han blir eldre leser fortellingen om Abraham med større og større beundring. Det blir på ingen måte noe klarere for ham hvordan Abraham kunne opptre slik han gjorde, men derimot :

”... kunde han mindre og mindre forstaae Fortællingen.” (Kierkegaard, 2003a: 13)

Dette etterfølges av ulike måter man kan forestille seg at Abraham reagerte på. Her kommer det frem ulike plausible responser fra Abraham til den befaling Gud gir ham. I den første fortellingen later Abraham som om det å drepe Isak er sitt eget ønske, slik at Isak ikke mister troen på Gud, Isak roper ut at Gud må være hans far da Abraham ikke er annet enn et umenneske. På denne måten kan i det minste Isak bevare sin tro. De andre historiene har ulike vinklinger. En er at Abraham velger å ofre et lam og Isak lever i lykkelig uvitenhet. Abraham sitt liv er derimot ødelagt da han ikke kan

begripe hvordan Gud kunne kreve et slikt offer av ham. I den tredje versjonen drar Abraham alene til Moria fjellet og ber om tilgivelse for å ha vurdert å drepe Isak. I den siste alternative tolkning adlyder Abraham Gud, men i fortvivlelse, noe som igjen fører til at Isak mister troen.

"...da saae Isak, at Abrahams Venstre knyttede sig i Fortvivlelse...(.)...men Isak havde tabt Troen." (Kierkegaard, 2003a: 18)

Alle disse reaksjoner som blir presentert synes å være intuitivt troverdige responser. Det karakteristiske og avgjørende for tro er at Abraham ikke gjør noe av det foregående. Han blir beordret til å ofre det han elsker og sin eneste sønn, men han er ikke i tvil. Abraham motsetter seg ikke det Gud krever av ham, men reiser til Moria fjellet klar til å ofre sin sønn samtidig som han tror han vil få ham tilbake. Abraham utviser lydighet mot Gud, ikke fordi han ikke elsker Isak, hvis nettopp dette var poenget ville det være meningsløst å ofre ham. Han er from, villig til å adlyde Gud fordi han elsker Isak. I tillegg er Abraham i troen om at han vil få tilbake Isak, selv om Gud har gjort krav på ham. Det mest påfallende synes å være at det ikke er noen form for rasjonell begrunnelse som ligger til grunn for ofringen. Det er eksempelvis ikke et offer Abraham må gjøre for å redde menneskeheten. Gud har ikke oppgitt noe motiv utover ordren. Abraham er derfor stille fordi han kan ikke gi noen grunn til noen andre om hva det er han er i ferd med å gjøre. (Sløk, 1994: 85)

Derfor virker det også som om han dreper eksistensen, fornuften, rasjonaliteten og det meningsfulle i seg selv ettersom hele offeret synes grunnløst. Johannes de silentio kan beskrive hva som skjer og hvordan, men å skulle forstå Abraham fra hans eget førstepersonsperspektiv synes umulig.

Hvordan er dette mulig? Hva er det Abraham gjør?

Han gjør troens dobbeltbevegelse. Abraham tror. Han tror i kraft av dette livet. Ikke en tro på at han møter Isak i himmelen eller kommer til å få en evig belønning i det hinsidige, men å bevege seg bort fra det gitte er resignasjon. Tro er derimot den motsatte bevegelse og er det å få tilbake det du i resignasjonen har mistet. En

bevegelse som er ut av verden og tilbake igjen. Abraham får ikke bare tilbake Isak ved troen, men han får tilbake eksistensen. Nettopp dette er kjernen som illustrerer tro og trosbegrepet. Den første bevegelsen ut er den uendelige resignasjon, en resignasjon på alt som gir ens liv betydning. Bevegelsen ut er noe individet og her Abraham gjør av egen kraft. Han resignerer på alt, inklusive sitt eget barn der betyr alt for ham. Denne bevegelsen og den uendelige resignasjon er allikevel ikke tro. Det er en umenneskelig oppgave å skulle gjennomføre et intendert drap på sitt eget barn. På denne måten virker Abraham å være transcendent for fortolkeren. Det er også fortolkeren som legger inn en hypotese om tro og som omtaler Abraham som troens ridder. Det er nemlig bevegelsen tilbake som gjør at det er tro. Abraham mottar Isak gladere enn første gang når de vender tilbake til timeligheten. Han resignerer på Isak samtidig som han er sikker på å få ham igjen. Hvis Abraham bare foretar den uendelige resignasjon kan han ikke være på vei med Isak klar til å ofre ham uten å være i fortvilelse over hva Gud fordrer.

”Men hva gjorde Abraham? Han kom hverken for tidlig eller for sildlig. Han besteg Æslet, han reed langsam hen ad Veien. I al den Tid troede han; han troede, at Gud ikke vilde fordre Isak af ham, medens han dog var villig til at offre ham, naar det forlangtes. ” (Kierkegaard, 2003a: 36)

Forutsetningen for å kunne resignere på noe er at noe er uendelig viktig. Bevegelsen tilbake er ikke mulig å gjøre ved egen hjelp, men han tror i kraft av det absurde. Tilværelsens grep slipper, men han griper tilværelsen når han kommer tilbake og denne hjelpen krever noe utenfor individet. Selv om man kan tenkes å fortvile seg ut av verden synes det ikke trolig at ting får tilbake betydningen i kraft av at man vil det.

Den ro som Abraham utviser indikerer at han ikke bare har resignert. Der resignasjonens ridder har gitt avkall på alt det timelige og vender seg bort fra verden, er troens ridder noe annet fordi den vender tilbake til eksistensen og verden med en sterkere livskraft en noensinne. Bevegelsen ut er en uendelig resignasjon, men bevegelsen tilbake får han livet igjen, i enda sterkere grad enn før og nettopp dette

eksemplifiserer Abraham som drar for å ofre Isak, men returnerer til verden med ham igjen.

”...men han havde gennem en Dobbelt-Bevægelse naaet hen til sin første Tilstand, og derfor modtog han Isaak gladere end den første Gang.” (Kierkegaard, 2003a: 36)

Dermed synes tro ikke å være noe umiddelbart og naivt, men en relasjon og en prosess som krever en respons av den vanskeligste karakter. Det er en beskrivelse av tro som både er reflektert og enfoldig. Bevegelsen tilbake reetablerer et forhold til verden. Bevegelsen ut og inn er parallelle, slik at man er to steder samtidig. Dermed ser dynamikken i trosbegrepet ut til å være langt mer komplekst enn den vi innledet kapittelet med. Troen er i denne forstand allerede her et paradoks da det forlanges at man skal resignere på og gi avkall på alt, samtidig som man tror at det man resignerer på skal komme tilbake. Resignasjonen er nødvendig, men ikke tilstrekkelig for troen.

Resignasjonen er som det går frem av Abraham ingen enkel oppgave. Den resignasjonen og fortvilelsen over å skulle ofre Isak må være høyst reell hvis Abraham skal være troens helt, en tro som har motsetninger og motforestillinger som til stadighet må overvinnes. Det avgjørende er ikke det faktum at han får Isak igjen, men at han tror det på samme tid som han frykter for å miste det han elsker. Den fordrer en total resignasjon og at man gir avkall på alt. Som Johannes de silentio uttrykker det kan ikke Gud og mennesket tale det samme språk i timeligheten. I den uendelige resignasjon ofrer mennesket alt som det elsker samtidig som det holder fast ved at Gud er kjærlighet, men dette er uten tro. Den manglende tro viser seg i at mennesket ikke kan vende tilbake til timeligheten. Den uendelige resignasjon krever at den konsentrerer seg om et eneste ønske med all sin kraft. Først da vil det være mulig å resignere. I troen er mennesket klar til å ofre alt om det forlanges, men det tror ikke at Gud vil ofre det. Igjen møter vi formuleringen om å tro i kraft av det absurde. Dette i kraft av det absurde skal vi straks komme tilbake til.

”Til forskel fra resignationen er troen en dobbeltbevægelse, mennesket nøjes ikke med at give afkald på alt, men tror indtil det sidste at Gud ikke vil fordre hva den troende elsker med hele sin sjæl”. (Løgstrup, 2005: 78)

7.1 Mennesket mangler betingelsen

I religiøsitet A er det fortsatt en prinsipiell mulighet for erkjenne sannheten. Den avgjørende forskjellen er at mennesket i religiøsitet B mangler betingelsen for dette og er avhengig av å motta den utenfra. Da subjektiviteten og religiøsitet A allikevel tillegges stor vekt er det fordi det er individets oppgave å resignere for å kunne motta tro. Forutsetningen ser ut til å være et aktiv bidrag og inneholde den største refleksjon. Grunnen til at vi mangler betingelsen er på grunn av synd ifølge Climacus. Skal vi forstå hvordan trosbegrepet arter seg hos Climacus er det nødvendig å forstå synden som ontologisk og ikke etisk. Vi kan ikke i kraft av resignasjonen erverve betingelsen, men den må gis oss utenfra i kraft av tro. Dermed er nødvendig at mennesket som sammensetningen av kontrære motsetninger erkjenner sin fortvilelse for å kunne resignere og gjøre bevegelsen ut av verden. Hva troen er kan imidlertid ikke formidles av Climacus eller noen annen da troen er noe mellom den enkelte og Gud. Denne betingelsen som må gis mennesket utenfra kan ikke forklares eller læres bort fra et menneske til et annet slik som vi ikke kan utlegge hvordan Abraham rolig og tillitsfullt kan være på vei til Moria fjellet for å ofre sin sønn. Det er fortolkeren som tillegger Abraham å være troens ridder, men å forstå kognitivt hva denne troen som fenomen er synes å transcendere enhver fortolkning. Dynamikken i trosbegrepet viser samtidig at mennesket er avhengig av refleksjon for bevegelsen ut. Resignasjonen gjøres ikke av det umiddelbare mennesket, men fordrer en bevissthet om sin egen fortvilelse. Denne nødvendige refleksjon som kulminerer i resignasjon er derfor forutsetning for tro, men ikke tro i kraft av seg selv. Dermed er det fortsatt uklart hva tro egentlig er, men det er i hvert fall ikke en tro på objektive proposisjoner. Denne betingelsen for å erkjenne sannheten mangler vi slik at ethvert forsøk på å nærme oss troen ved intellektuelle formuleringer er utelukket.

8. Kapittel 8: Adams og hans kritikk av Kierkegaard

Robert Merrihew Adams har som vi så tideligere ulike innvendinger mot Johannes Climacus og hans trosbegrep. Kritikken er etter min oppfatning basert på avgjørende misforståelser og forutsetninger som Adams legger til grunn. Der Adams legger vekt på en objektiv usannsynlighet, skriver Climacus om en objektiv uvisshet. Denne uvissheten har blitt utførlig redegjort for i det foregående. Som vi skal se skiller heller ikke Adams mellom religiøsitet A og religiøsitet B, men behandler religiøsiteten hos Climacus under en og samme oppfatning. Dermed virker det som Adams legger til grunn at vi kan velge å tro, en oppfatning som ikke er en plausibel tolkning av det trosbegrepet vi har sett hos Climacus.

Allerede i innledningen til det Adams kaller lidenskapsargumentet avslører han en oppfattelse om objektiv usannsynlighet:

"He really holds that religious faith, by its very nature, needs objective improbability." (Adams, 1982: 221)

Denne påstanden følges opp med ulike henvisninger til passasjer i *Etterskriftet* som primært legger vekt på at det som sannsynliggjøres er vanskelig å tro, og at lidenskapen er avgjørende for troen, en lidenskap som ifølge Adams ikke kan opprettholdes om noe skulle være meget sannsynlig. Derfor må en eller flere av de mest sentrale religiøse oppfatninger være objektivt usannsynlige slik at dette fremmer lidenskapen og risikoen. Det er problemer knyttet til flere av påstandene her, men først vil jeg ta for meg objektiv usannsynlighet.

Ved å bruke objektiv usannsynlighet, har Adams etter min vurdering valgt å opprettholde et perspektiv som legger vekt på approksimasjonen, og en form for objektiv pro et contra vurdering. Hvis den som tror kan legge til grunn at noe er objektivt usannsynlig har det eo ipso som en nødvendig forutsetning at man ut ifra en objektiv målestokk gir trosinnholdet mer eller mindre troverdig innhold. Den

avgjørende distinksjonen som vi så i den såkalte Sokratiske religiøsitet, eller religiøsitet A, var nettopp å opprettholde en objektiv uvisshet, en uvisshet som ikke er dogmatisk, men skeptisk. Ved å behandle tro og trosinnholdet som noe objektivt usannsynlig, har Adams åpnet døren for spekulasjon og objektiv tilnærming til troen, denne døren er det Climacus hovedanliggende å lukke. Grunnen til at Sokrates i en viss forstand er helten hva angår subjektiviteten, er at han understreker eksistensen og opprettholder lidenskapen i den objektive uvisshet, ikke i den objektive usannsynlighet. I religiøsitet B, kristendommen der subjektiviteten får sin ytterste kulminasjon, er det paradokset som for Climacus gjør troens gjenstand til noe der ikke kan approksimeres. Dette er ikke fordi paradokset er usannsynlig qua lite sannsynlig, men det er konseptuelt absurd. Igjen, det er noe som ikke kan gjøres mer eller mindre sannsynlig. Det er ikke noe man kan velge å tro på gitt en type undersøkelse og dette fordi det er et paradoks, ikke en usannsynlighet.

Dermed synes det som Adams i sin påstand, om at en sentral del av trosinnholdet må være usannsynlig slik at lidenskapen kan komme til i kraft av risikoen, legger vekt på en dogmatisk og ikke en skeptisk tolkning av hvordan fornuften opererer og ser ut til å overse den epistemiske skeptisisme vi så hos Sokrates. Adams har rett i at Climacus legger vekt på risiko og lidenskap som sentrale elementer ved troen når han i Etterskriftet skriver:

”Uden Risiko, ingen Tro” (Kierkegaard, 1962b: 190)

Det er her en annen type risiko det er snakk om. Det er ikke lenger snakk om en risiko som går ut på at den troende, en troende som opprettholder sin tro uavhengig om de epistemiske forhold skulle endres, risikerer å skulle bli avslørt for å ha gitt en feiloppfattet tilslutning. Det er ikke en risiko som har sitt opphav i objektiv resonnering, en tro som i ettertid kan vise at man tok feil, men risikoen ligger i at man i subjektiviteten oppgir det objektive belegget. Dette er nettopp objektiv uvisshet og risikoen ligger i at man ikke gir seg hen til spekulasjonene og oppgir den objektive målestokk. En interpretasjon som Adams gir medfører at det i en forstand krever visse betingelser hva angår troen. Hvis det krever at det er visse elementer ved troen

som er objektivt usannsynlige, gis troen og dens mulighet visse betingelser, betingelser i negativ forstand. Om mennesket skulle hevde at et sentralt dogme, et dogme som er av viktig betydning for trosinnholdet er objektivt usannsynlig, settes det visse betingelser ved troen. Da har man ikke lengre ubetinget tro, men en betinget.

I forlengelse av dette anklager Adams Climacus for å gjøre troen demonisk. Dette henger sammen med aktualiserte versus ikke aktualiserte aspekter ved troen. Her er det nok engang en feilslutning som ligger til grunn for kritikken. Det disposisjonelle element ved at den religiøse skal foreta det størst mulige offeret, men at det er tilstrekkelig at man er *villig* til å gjøre dette, er inkonsekvent ifølge Adams. Det er ikke konsistent med at objektet for troen må være det objektivt usannsynlige. I det sistnevnte er det ifølge Adams ikke nok å være beredt til å tro noe objektivt usannsynlig, mens det i resignasjonen og offeret er nok å være *villig* til å gi avkall på det endelige om det kreves uten de facto å gjøre det.

Når det gjelder den temporale eksistens og subjektet som eksisterer i det endelige, fordrer troen utvilsomt en uendelig resignasjon for Climacus. Det Adams ser ut til å overse er den essensielle distinksjon mellom medmenneskelige relasjoner og forholdet mellom Gud og mennesket Climacus foretar i *Etterskriftet*. På bakgrunn av hva vi har sett om innkommensurabiliteten mellom det evige og det timelige er det klart at denne kvalitative distinksjonen må være en forutsetning. Resignasjonen og bevegelsen ut, en bevegelse som vi har sett beskrevet i troens dobbeltbevegelse, er definitivt en resignasjon på alt og ikke et disposisjonelt element som kan forbli uaktualisert. Der dette allikevel ikke betyr at de endelige gjøremål mister all sin betydning for den troende, beror dette på bevegelsen tilbake som gir eksistensen en ny og annerledes dimensjon som ikke er i strid med individets forhold til Gud. Hvis den tro som Adams tilskriver Climacus er korrekt, måtte det arte seg slik at det disposisjonelle element kunne forbli uaktualisert. Da Climacus hedrer Sokrates som subjektivitetens helt er jo nettopp dette fordi han ikke forsøker å utslette sin endelighet, men derimot understreker sin temporale eksistens. Det er ingen motsetning for Climacus at mennesket opprettholder sine endelige forpliktelser på

jorden samtidig som det tror i kraft av det absurde. Når Abraham mottar Isak for annen gang, er han lykkeligere en ved første anledning i *Frygt og Bæven*. Den forutsetningen og betingelsen som mennesket mangler i religiøsitet B, er nettopp troen. Dermed er menneskets forutsetning en annen når den i bevegelsen tilbake, det har å gjøre med et eksternalistisk syn på tro, noe gitt utenfra, og fortvilelsen som er troens motsetning kan opphøre.

8.1 Subjektivitet og ikke objektive approksimasjoner

Det er grunner til å tro at kritikken som Adams kommer med ikke er berettiget. Adams kritikk baserer seg på en oppfatning om at tro må være objektivt usannsynlig og det er etter min oppfatning en grunnleggende misforståelse av Climacus. Climacus understreker at det er den objektive uvisshet som er av avgjørende betydning. Vi så i lidenskapsargumentet som Adams konstruerte at premisset han legger til grunn er problematisk og dermed blir også de implikasjoner han trekker ut misvisende. Konsekvensene ved å benytte seg av objektiv usannsynlighet førte Adams til å konkludere med at troen slik Climacus presenterer den, er uforenlig med et liv i verden. Adams beskriver en religiøs posisjon som ikke er mulig å etterleve, den kan ikke være kompatibel med å leve et normalt liv uansett hvordan mennesket forsøker.

Den objektive uvisshet har ikke den samme implikasjonen. Den objektive uvisshet innebærer ikke at mennesket må tro på de mest absurde påstander. Poenget er nettopp at det ikke er en tro på slike proposisjoner overhodet. Risikoen er å gi opp belegget, ikke å gjøre, for å holde seg til Adams terminologi, religionen så demonisk som mulig. Lidenskapsargumentet er det siste og mest avgjørende innvending Robert Merrihew Adams presenterer. Mangelen på distinksjonen mellom den objektive usannsynlighet og den objektive uvisshet er den viktigste årsak til at hans kritikk ikke er berettiget. Som vi så i innledningen av oppgaven hadde Adams to argumenter til som han mente å finne belegg for i *Etterskriftet*. Disse kalte han approksimasjonsargumentet og utsettelsesargumentet. Jeg er av den oppfatning av at disse ikke trenger den samme grundige behandling. Dette er fordi den forutsetningen

som Adams feilaktig legger til grunn, den objektive usannsynlighet, også foreligger som et premiss i de to første argumentene.

I approksimasjonsargumentet insisterer Adams på at det alltid vil lønne seg å velge dette eller hint, uansett sannsynlighet, men igjen, det er en objektiv uvisshet som er det essensielle for Climacus. Det er ikke snakk om å beregne sannsynligheter, man må gi opp belegget. I tillegg forutsetter dette en distinksjon mellom religiøsitet A og religiøsitet B slik at å *velge* en mulighet fremfor en annen strider mot Climacus sitt trosbegrep i *Etterskriftet*. I religiøsitet B er det ikke lenger snakk om å velge å tro.

I utsettelsesargumentet forsøker Adams å avvise den implikasjonen han mener det har å ikke være villig til å oppgi eller endre sine oppfatninger under noen tenkelige epistemiske endringer. Hvis man ikke er villig til å være åpen for en dynamisk forståelse av innholdet i en religiøs etikk, en etikk som karakteriseres ved ydmykhet og som må ta stilling til komplekse utfordringer med store konsekvenser for mange involverte, kan ikke dette være forenlig med en religiøs etikk. Dette synes å være en plausibel påstand Adams gjør. En oppfatning av religiøs etikk og etikk overhodet som ikke tillater at man inntar ulike perspektiver, slik at man til stadighet kan vurdere etikkens innhold og implikasjoner virker å være en umenneskelig etikk.

Men som vi har sett i det foregående er dette da heller ikke Climacus' oppfatning. Det er ikke å tviholde på visse religiøse dogmer, eksempelvis om steining eller eiendomsrett, som er å ha et inderlig og lidenskapelig forhold til troen. Det er ikke troen på slike proposisjoner som Climacus anser som tro, i en viss forstand er det ikke en tro *på* noe.

Det er en inderlig tilegnelse av et forhold som ikke har et objektivt innhold, men innholdet er forholdet selv. Dermed er det ikke belegg for å anklage Kierkegaard for å ha åpnet for en ekstremistisk interpretasjon av troen. Det Kierkegaard beskriver som subjektiviteten, et forhold som er en nødvendig, men ikke tilstrekkelig forutsetning for tro qua tro i religiøsitet B forstand, er ikke sammenfallende med en religiøs fundamentalisme som kan forsvare drap med grunnlag i den historiske autoritet eller steine homofile med Skriften i hånd. En fanatisk religiøs person vil

være av den oppfatning at han kan tenke seg til hva Gud mener, men dette ville jo nettopp være å sette seg i Guds sted, med en overbevisning basert på objektive utsagn.

"Sann kristendom er ikke fanatisme, men en inderlig overgivelse som hver enkelt må ta ansvar for selv. En sann kristen, en "troens ridder", er ifølge Kierkegaard en som aksepterer Gud som det håpet som gis når det ikke lenger finnes mer å håpe på."
(Tollefsen, 2009: 454)

Dermed kan vi si at Gud er mulighet og muligheten når det ikke lenger finnes en mulighet. Ervervelsesmåten og tilegnelsen er jo nettopp nøkkelen til å forstå hvordan Climacus tenker om tro. Som vi så i subjektiviteten er innholdet ikke en eller annen tro på en ideologi bare man tror dette lidenskapelig, men innholdet er nettopp seg selv. Hvis det artet seg slik, at det var en fundamental oppfatning om et saksforhold ville denne refleksjonen være bort fra det eksisterende subjekt og tilhøre den objektive refleksjon. Som Bjørn Ramberg skriver om subjektiviteten og lidenskapen:

"...it does not have an objective content at all, its content is itself. Passionate and unreserved dedication to the ideas of Stalin or Ayn Rand are the opposite of the engagement characteristic of subjective consciousness." (Ramberg, 1983: 50)

La oss tenke oss en person som er meget opptatt av Stalins ideologi og ønsker å basere sitt liv på dette. Personen må da forholde seg til visse objektive utsagn om at det for eksempel er greit å ofre en generasjon for at den påfølgende generasjonen skal få det bedre. Dette er et utsagn som man kan teste mot data. Det er en oppfatning med et objektivt innhold som kan argumenteres for, og imot (heldigvis). Dette er ikke analogt til den lidenskapelig troende vi har sett Climacus og Kierkegaard gjøre rede for. Det er ikke et objektivt innhold som lar seg teste på samme måte. Det er et forhold som ikke har et innhold, men innholdet er forholdet selv og nøkkelen er tilegnelsen.

Et av de begreper som ofte misforståes, og kan føre til at tolkninger av Kierkegaard får den dramatiske konsekvens at det er det samme hva vi tror på bare det er gjort på

en spesiell måte, er *lidenskap*. Lidenskap i den hverdagslige betydning refererer da også til noe som *kan* være destruktivt. Man kan snakke om at lidenskapen tok overhånd og at man ikke mente det skulle gå så galt avsted som det gjorde. Lidenskap i denne forstand betegner vanligvis måten individet forholder seg til noe eksternt på, på en ubegrenset eller irrasjonell måte. Denne lidenskapen er rettet utover, bort fra subjektet og mot et objekt eller en ide. Dermed er dette en lidenskap som vi kan tenke oss vil kunne ramme spissborgeren hvor han ikke er et selv, men identifiserer seg med massene og en måte å konstituere seg på som er universell og ikke partikulær. Det er en nær forbindelse mellom lidenskap og inderlighet. Ramberg kontrasterer dette ved å vise hvordan den Buddhistiske meditasjon er antitesen til den subjektivt eksisterende i Kierkegaards forstand. Der det i Buddhismen er meningen å fjerne seg fra båndene til den temporale eksistens for å oppnå Nirvana og utslette individualiteten, er det som vi har sett den subjektives oppgave å ikke utslette eksistensen, men å opprettholde dens betydning. Det lidenskap betegner i *Etterskrift* er ikke rettet ut mot objekter eller abstrakte ideer, men er rettet mot seg selv.

"Only through passionate inwardness can the individual existentially affirm the elusiveness which characterizes his existence. (...) The passion of the subjective thinker is by necessity directed towards himself, and has no direct outward manifestations." (Ramberg, 1983: 34-35)

Adams' sin artikkel er allikevel spennende da den nærmer seg Kierkegaard og da her Johannes Climacus' *Etterskrift* på en analytisk måte. Knud E. Løgstrup var professor i etikk og religionsfilosofi og er en annen som har kommet med sterk kritikk av Kierkegaards kristendomsforståelse og trosbegrep. Grunnen til at jeg velger å trekke inn Løgstrup er at en av hans viktigste innvendinger omhandler mye av det samme som Robert Merrihew Adams tar til orde for i lidenskapsargumentet. Det er Løgstrups bok *Opgør med Kierkegaard* som tar sikte på å vise hvordan Kierkegaards menneskelige interpretasjoner er skjebnebestemte, kristendomsforståelsen uhermeneutisk og at det er det livsfornektende mennesket som er forutsetningen for og, i en viss forstand blir konsekvensen av Kierkegaards uendelige resignasjon.

Hvordan den menneskelige eksistens utlegges, hvordan Kierkegaard baserer sin tekning om subjektivitet og tro er da også en tematikk i mitt prosjekt. Som det gikk tydelig frem av innledningen til de ulike livsanskuelser er det min påstand at den menneskelige interpretasjonen Kierkegaard foretar er avgjørende for hvordan troen viser seg som en eksistensiell nødvendighet. Derfor er det svært relevant å se på hvilke hovedinnvendinger Løgstrup gjør i forhold til Kierkegaard.

9. Kapittel 9: Det livsopplagte og resignerte menneske

Løgstrup sin kritikk av Kierkegaard har noe til felles med Adams. Det er for begge et anliggende å vise at troen hos Kierkegaard impliserer at mennesket ikke strekker til i sin naturlige tilstand og at det er en umulighet å kunne leve med en slik tro Kierkegaard skisserer. Måten Løgstrup begrunner sin kritikk på, er allikevel av en annen karakter enn den er hos Adams. Det er ikke snakk om noen objektiv usannsynlighet eller en objektiv uvisshet. Den avgjørende problematikken som er relevant under min problemstilling er som følger:

1. Skal synden forstås som etisk eller ontologisk? Som det kommer frem av det følgende er det Løgstrups oppfatning at synd må forstås etisk. I prinsippet er det ikke noen radikal omdannelse av mennesket som kreves av det, men mennesket kan realisere evighetsaspektet i seg i det timelige. Det naturlige mennesket mangler ikke betingelsen for å være i sannhet, men kan eksistere i det timelige og ved takknemligheten motta tilgivelsen uten den uendelige resignasjon. Den resignasjonen mennesket må gjøre er å resignere på de egoistiske tilbøyeligheter og resignere på det onde i det timelige, ikke resignere på alt.

2. Løgstrup bruker terminologien det naturlige mennesket. Med dette mener han et menneske som er menneske i kraft av å være til. Hans interpretasjon av det naturlige mennesket synes å tilsvare det vi hos Kierkegaard har blitt kjent med som spissborgeren. Dette innebærer at Løgstrup avviser Kierkegaardsk refleksjon som en betingelse for en autentisk eksistens. Mennesket må ikke så å si bli seg selv ved hjelp av refleksjon, men mennesket konstitueres gjennom det Løgstrup kaller de suverene livsytringer. Dermed foreligger det en kritikk som baserer seg på en interpretasjon av mennesket og dets betingelser.

I *Opgør med Kierkegaard* er det mange ulike tematikker som Løgstrup ønsker å drøfte. Jeg kan ikke gå inn på alle her, selv om de er nært forbundet med hverandre, men holder meg til å drøfte de to punkt som angitt ovenfor. Dette krever en mer inngående behandling av Løgstrup for å se på hvilke forutsetninger som ligger til grunn for hans kritikk.

Er det slik at resignasjonen hos Kierkegaard er uforenlig med et liv i verden? Er implikasjonen et resignert menneske som ikke kan glede seg over livet?

La oss først vende tilbake til *Etterskriftet* for å se hva Climacus har å si om umiddelbarheten:

”Det som Forestillingen om Gud eller om sin evige Salighed skal bevirke hos et Menneske er, at han omdanner hele sin Existents i Forhold dertil, hvilken Omdannelse er Afdøen fra Umiddelbarheden.” (Kierkegaard, 1962b: 474)

Dette kan tolkes som en bekreftelse på at Climacus nettopp ønsker å understreke viktigheten ved å avdø fra livet. De som ønsker å fremstille Kierkegaard som en der fornekte livet og søker å utslette viktigheten ved sin temporale eksistens synes å få vind i seilene med slike utsagn. Climacus uttrykker seg slik at det virker å kunne tolkes som om mennesket ved å avdø fra det umiddelbare, skal fornekte livet her på jorden og søke trøst eller håp i noe som ikke angår den timelige eksistens. Climacus skriver også videre at man må forholde seg relativt til det relative og absolutt til det absolutte. Den uendelige kvalitative forskjell mellom mennesket og Gud har vi sett er en høyst tilstedeværende distinksjon. Men kan det å avdø fra umiddelbarheten - vi kan fortsette å bruke terminologien det umiddelbare analogt til det spissborgerlige - innebære at det er nettopp dette, altså umiddelbarheten og det spissborgerlige vi skal bli av med og ikke livet i seg selv?

Skal ikke mennesket vende tilbake til eksistensen i kraft av det absurde slik at det nettopp kan unngå en tilværelse i fortvilelse der vi forholder oss til verden og oss selv uten inderlighet og lidenskap? Skal ikke eksistensen, livet her og nå, vinnes tilbake i kraft av tro?

Den passasjen vi så hos Climacus må kunne sies å gi belegg for ulike tolkninger og det har vært et poeng for min fremstilling å vise gjennom hele denne oppgaven at adekvate fortolkninger må forstås ut ifra de ulike korrektiver og ut ifra en større kontekst. Løgstrup synes å anlegge et perspektiv på Climacus og Kierkegaard som innebærer en livsfornektende tolkning.

”For den uendelig resignerende er vanskeligheden efter uendelighedens bevægelse at gøre endelighedens. For det livsoplagte menneske er vanskeligheden at afstå fra at give det timelige evig betydning, at gjøre det til sin afgud.” (Løgstrup, 2005: 84)

Slik beskriver Løgstrup hvilke utfordringer de ulike kategorier av menneskene står ovenfor. Det er naturalistiske og psykologiske beskrivelser Løgstrup her benytter seg av ved å omtale et menneske med stor glede over livet det lever versus det menneske som resignerer og ikke finner den samme verdien ved tilværelsen. Disse vil ifølge Løgstrup befinne seg i situasjoner som er så forskjellige at de ikke kan forventes å opptre på samme måte. Det livsglade menneske kan ikke forventes å skulle gjøre den uendelige resignasjon og det resignerte menneske kan ikke overta sin endelige eksistens. Når vi ser på sitatet ovenfor er det rimelig å påstå at Kierkegaard ville gitt sin tilslutning til at det er vanskelig, nettopp slik Løgstrup uttrykker det. Måten Kierkegaard beskriver den uendelige resignasjon på levner da også liten tvil at det fordres det største alvor og all menneskets kraft for et subjekt som er uendelig interessert i sin evige salighet og som ønsker å tro. At mennesket står ovenfor betraktelige utfordringer med tanke på dets eksistens er da utvilsomt et poeng både hos Kierkegaard og Løgstrup, men hos sistnevnte er det spesifikt den selviske livsrealisering og ondskapen mennesket må resignere på.

Innledningsvis til denne kritikken kan det uttrykkes på følgende vis: der det for Kierkegaard er det umiddelbare mennesket som må gjennom en radikal endring, er det hos Løgstrup det umiddelbare menneske som ved medmenneskets fordringer og det han kaller suverene livsytringer, at mennesket konstituerer seg selv og realiserer evighetsaspektet i seg.

Det er allikevel ikke utelukkende på grunnlag de psykologiske beskrivelser Løgstrup baserer sin kritikk. Kritikken retter seg mot en grunnleggende feiltakelse hos Kierkegaard ved å forstå synden ontologisk og ikke etisk ifølge Løgstrup. Der Kierkegaard anser umiddelbarheten og spissborgeren som en der ikke har gjennomskuet eksistensens betingelser, legger Løgstrup vekt på det umiddelbare menneskets fordring av forholdet til sine medmennesker. I stedet for en abstraksjon fra det gitte og dobbeltbevegelsen legger Løgstrup vekt på at mennesket realiseres ved spontane livsytringer i form av barmhjertighet og kjærlighet. Hva disse suverene livsytringer er skal vi straks vende tilbake til.

Det er fordi Kierkegaard fokuserer på paradokset, det paradoksale ved inkarnasjonen og ikke legger vekt på Kristus' gjerninger at hans kristendomsforståelse ender opp med å være uhermeneutisk ifølge Løgstrup.

Løgstrup kritiserer dobbeltbevegelsen og argumenterer for at den uendelige resignasjonen *ikke* er en forutsetning for troen. Det vil si, at det også hos Løgstrup foreligger en resignasjon, men han beskriver det som å resignere på det onde og ikke resignere på alt.

9.1 Skjebnebestemt generalisering

Det er Løgstrups påstand at Kierkegaards egen skjebne er grunnen til at han kan foreta uendelighetens resignasjon. Kierkegaard kan bruke Johannes de silentio for å vise hvordan han avfinner seg med og finner trygghet i sin resignasjon, på grunn av Kierkegaards egen spesifikke skjebne foretar han en generalisering som Kierkegaard ikke er berettiget til ifølge Løgstrup. Et menneske som ikke har en tilsvarende skjebne vil ikke kunne foreta den uendelige resignasjon. For menneske uten denne skjebne eksisterer det bare to muligheter. Enten et liv i askese eller er liv som er på "liksom".

Et liv i kloster hvor man forsøker å gi avkall på det aller meste av livets muligheter og livsprosjekter annet enn å lovprise Gud, har vi allerede har sett at Kierkegaard avviser. Dette har vært, og er fortsatt en forståelse av et religiøst liv som mange praktiserer. Det er meget vanlig innen de ulike konfesjoner å tenke seg at man lever et liv i verden, men den samme verden består også i å gi Gud det Gud skal ha. Noen anser det som svært viktig å oppta seg på en meget begrenset måte med det jordiske liv, slik at det ikke kommer i veien for det som virkelig er viktig. Mange religiøse bevegelser har da sett en tilbaketrekning fra det verdslige og dets gjøremål som ønskelig. Spørsmål som hvor mye skal jeg gi til Gud og hvor mye til Cæsar er ifølge Kierkegaard å behandle noe absolutt med et komparativt uttrykk i det verdslige. (Sløk, 1994: 109)

Det er å forsøke å gi et verdslig uttrykk for noe som er vesensforskjellig og guddommelig. Som det presiseres i *Frygt og Bæven*:

”...thi i Timeligheden kan Gud og jeg ikke tale sammen, vi have intet Sprog tilfælleds.” (Kierkegaard, 2003a: 36)

Løgstrup gjør også et poeng ut av hvordan livet som leves med en distanse vil oppleves som fånyttet. Livet på ”liksom” vil ha mange likhetstrekk med den spissborgerlige livsanskuelse. Man vil glede seg med forbehold, elske med reservasjon og være legemlig tilstede, men åndelig fraværende. Det blir for Løgstrup:

”Lidenskabsløshed sat i system som åndelig distraksjon.” (Løgstrup, 2005: 81)

Løgstrup er av den oppfatning av at Kierkegaard gjorde resignasjonen til noe allment og generaliserte på basis av sin egne psyko – fysiske konstitusjon og sin egen skjebnebestemte forutsetning. At Kierkegaard kunne foreta en slik allmenn generalisering gir Løgstrup to grunner til. Den ene er at troen for Kierkegaard ikke vil være annet enn en overfladisk gest uten resignasjonen. Gud er alt og timeligheten intet, slik at den uendelige resignasjon er forutsetningen for å tro. En resignasjon som vi har sett at Løgstrup mener henger nøye sammen med Kierkegaards egen skjebne.

Den andre grunnen er at Kierkegaard ikke tok tilstrekkelig hensyn til at det var hans egen skjebne som gjorde at han tenkte om tilværelsen på en negativ måte. Han gjorde den uendelige resignasjon til en allmenn forutsetning for kristendommen, mens den egentlig var forbeholdt Kierkegaard selv.

Av disse to grunner som Løgstrup gir kommer jeg til å fokusere hovedsaklig på den første. Dette fordi jeg anser det som vanskelig skulle ta stilling til Kierkegaards personlige motivasjon når han gjør rede for sine oppfatninger. Det kan meget vel være plausibelt å ta med de forhold som gjorde Kierkegaards eget liv til et liv med betraktelige utfordringer. Det forekommer meg at de biografiske forutsetninger en tenker av Kierkegaards natur vil være interessante på mange måter. Hans forhold til sin far, hans ulykkelige forlovelse med Regine og hans store konflikter med den danske kirke er på ingen måte uten interesse. Refleksjon om synd, skyld og kompliserte relasjoner har i mange studier blitt utlagt i en tett korrespondanse med hans tekning. Det er da også liten tvil om at Kierkegaards interesse for hvem han var, hvem mennesket dypest sett er og hvilke betingelser det har utgjorde sentrale anliggender i hans tenkning. Da jeg allikevel vil se bort ifra denne innfallsvinkelen er det fordi denne oppgaven ikke har Kierkegaard som person som sitt område. I tillegg kan det å føre argumenter imot hans tenkning, som Løgstrup her gjør, på disse premisser medføre en spekulativ tilnærming. Hvis Kierkegaard de facto var et unntak, er det likevel ingen logisk nødvendighet at han måtte se livet på denne måten, han kunne like så vel gjennomskuet sin egen gjennomskuing. Dersom Kierkegaard oppfattet seg selv som en på utsiden som kunne se inn, betyr dette allikevel ikke at Kierkegaard selv ikke var klar over det problematiske ved en generalisering slik Løgstrup beskylder ham for å gjøre.

9.2 Det livsfornektende menneske

I dobbeltbevegelsen resignerer Abraham på Isak, samtidig som han er fast i troen på at han får ham tilbake. Mennesket forholder seg til evighetsaspektet i seg selv ved å distansere seg fra den konkrete tilværelse og gjøre resignasjonens uendelige

bevegelse som er en allmennmenneskelig mulighet. Det spesielle ved troen er at det troende mennesket gjør dobbeltbevegelsen, den tror i kraft av det absurde at Gud ikke krever ofret som Abraham har resignert på. Dermed er den troende som gir avkall på sin endelige tilværelse, på samme tid i troen på at han får den tilbake. Dette er måten Johannes de silentio tolker fortellingen om Abraham på.

Løgstrup er sterkt kritisk til hvordan Kierkegaard bestreber seg på å vise hvordan mennesket via refleksjon og resignasjon må gjennom en radikal omdannelse. Det er ikke refleksjon og resignasjon, mennesket er ikke avhengig av en radikal omdannelse i den forstand Kierkegaard beskriver det på sier Løgstrup, men det umiddelbare mennesket konstituerer seg selv i kraft av fordringen i møte med nesten og ved å fullbyrde de suverene livsytringer kan det realisere evighetsaspektet i det timelige.

Det å vise barmhjertighet er ikke noe som initieres av et reflekterende subjekt, men betraktes som en spontan reaksjon som karakteriserer og gir identitet til den som gjør en anonym handlingsmulighet til sin. Det arter seg ifølge Løgstrup slik at dette er mer enn bare en tilfeldig enkelthandling, men disse livsytringer er noe som gjør at mennesket gis en sammenhengende forståelse av hvem det er. Det er i de medmenneskelige relasjoner at det evige aspektet ved mennesket kommer til syne og ikke ved resignasjonen. Det mennesket som er glad i livet vil ikke og trenger heller ikke gjøre den uendelige resignasjon. Løgstrup mener Kierkegaard ikke vier de suverene livsytringer oppmerksomhet fordi han ønsker å betone viktigheten av selvrefleksjonen.

”Thi at livsytringerne er suveræne vil sige, at i dem er mennesket – uden videre - sig selv. Mennesket behøver ikke at reflektere på sin egen selvstændiggørelse, det behøver ikke at reflektere på den opgave at blive sig selv, det har bare at realisere sig i den suveræne livsytring, så sørger livsytringen – ikke refleksjonen – for at mennesket er sig selv- ” (Løgstrup, 2005: 104)

Hvis dette er alternativet til Løgstrup, hva er disse livsytringene? Og hvorfor er disse livsytringene i så fall oppbyggende og positivt konstituerende i stedet for destruktive og negative?

Løgstrups tekning kan beskrives som svært inspirert av fenomenologien. Han ønsket å avdekke og analysere de menneskelige betingelser og kjernen i hans fenomenologi er analysen av hva han kalte de suverene livsytringer. Løgstrup nevner fornærmelse, misunnelse og hat som kretsende fenomener og fenomener som står i kontrast til de suverene.

Felles for sjalusi og misunnelse er at de stammer fra avmektighet. Den som lar seg gripe av disse fenomener kan ikke endre det som tilsynelatende forårsaker sjalusien eller misunnelsen. Tenker vi oss en person som blir forlatt av sin kjæreste har ikke sjalusien noen kraft som gjør at denne personen kan endre om den til slutt skal bli den foretrukne eller om den kan oppnå gunst hos det den ønsker. Både den sjalu og den misunnelige kastes derfor på grunn av sin egen avmakt tilbake på seg selv og den fordyper seg i sin egen isolasjon og ensomhet, den begraver seg i sin egen bitterhet og kan til og med sies å finne nytelse i den. Det er ikke nødvendigvis følelser som mennesket lukker seg inne med, men fikserte tanker som tvinger dem i å gå i ring rundt seg selv.

”Holdt i jegets snor, under dets pisk, går tankerne rundt og rundt i jegets egen manege.” (Løgstrup, 2005: 102)

Når mennesket er behersket av de kretsende fenomener er handlingen et resultat av hva som skjer, den er reaktiv og ikke suveren.

”Mennesket er bare en funktion af situationen, medens i den suveræne livsytring situationen er en funktion af mennesket, vi skaber situationen om i tilliden, i barmhjertigheden, i talens åbenhed.” (Løgstrup, 2005: 103)

De suverene livsytringer skiller seg da bestemt fra disse negative og destruktive kretsende fenomener slik Løgstrup beskriver det. I kraft av livsytringen, en fordring som allerede er der som en betingelse i verden, kan mennesket bli seg selv. De kretsende fenomener skiller seg fra de suverene på den måten at de bryter med en naturlig omgang i verden vi allerede befinner oss i og mennesket lager en sirkel omkring seg selv og vi gjør oss selv ufrie. Fenomener som tillit og mistillit er ikke i

seg selv etisk indifferente eller nøytrale, men har en negativ og en positiv betegnelse, de er bestemt som gode og onde forut for vår vurdering av dem. Mistillit snylter på tilliten og løgnen snylter på sannheten. Løgnen er en konstruksjon og krever både forbredelse og hukommelse. Der det er naturlig for oss å fortelle sannheten (i denne sammenheng er det ikke en dypere betydning av sannhet jeg refererer til, men en sann respons til utsagn som: ”*Var det du som knuste ruten?*”), sannheten fordrer ikke annet av mennesket enn å reagere spontant. På bakgrunn av dette insisterer Løgstrup at denne spontaniteten viser seg som en suveren livsytring. Den fordrer at mennesket i omgang med verden realiserer seg selv i kraft av disse ytringene. Det er en naturlig innstilling mennesket må realisere seg igjennom ifølge Løgstrup.

Denne måten å tenke på hos Løgstrup hører sammen med en skapelsesteologi der verden på sett å vis er noe bestemt, den er skapt og det er ikke mennesket som er opphavet til sin egen tilværelse. Det er ifølge Løgstrup en illusjon å tro at eksistensen er noe ubestemt som først får en form ved vår skapende aktivitet. Det er nettopp her de spontane og suverene livsytringer kommer inn. Det skapte og de livsmuligheter som foreligger er gitt oss og det er opp til mennesket å bli seg selv ved å realisere seg i den anonyme handlingsmulighet, å bli seg selv ved den suveræne livsytring.

De suverene livsytringer er ikke hos Kierkegaard, men det som har tatt deres plass er ifølge Løgstrup, spissborgerligheten. Det er et liv i konformiteten og i en tilværelse hvor man lever uten å være seg selv, man tror at man velger der man i realiteten bare oppslukes av forgjengelige gjøremål. Det evige er i motsetning til det konforme. Bare evigheten kan gi et valg sin autensitet og ektehet. Vi kan bare hjelpes ved kraft av det absurde og med Gud som mulighet og for hvem der alt er mulig. For å hjelpes må han oppgi seg selv å gjøre uendelighetens bevegelse, han må erklære seg som intet ovenfor Gud. Dermed er muligheten for å ta imot den religiøse hjelp hos Kierkegaard gjort så utilgjengelig og gudsforholdet så abstrakt at konsekvensen for mennesket er innesluttethet og livsfornektelse i isolasjon. Som Løgstrup beskriver det:

”...fordi det faktiske, det timelige og jordiske liv intet har med evigheden at gøre. Det er kun til for at ofres, ikke leves.” (Løgstrup, 2005: 112)

Vi ser at både Løgstrups sine betraktninger om de suverene livsytringer og Kierkegaards uendelige resignasjon har med den enkeltes forståelse av seg selv å gjøre. Det handler hos begge om å velge seg selv.

"Spørsmålet er ikke hva skal jeg gjøre, men hvem vil jeg være. Og det har Kierkegaard ret i." (Løgstrup, 2005: 87)

Det er allikevel i ulike betydninger Løgstrup og Kierkegaard tenker seg hvordan dette skal foregå. Løgstrup vektlegger at mennesket må avstå fra å gjøre det timelige til sin avgud og resignere på egoismen og det som er ondt. Mennesket kan realisere evigheten i seg ved de fordringer mellommenneskelige relasjoner stiller oss ovenfor, og ved takknemligheten kan vi frigjøre oss fra de selviske inklinasjoner mennesket har i seg. I takknemligheten mener nemlig Løgstrup at vi kan avstå fra å behandle det vi elsker som avguder, men at det er ikke uforenlig med å elske det. Dermed kan vi se en diametral forskjell på hvordan Løgstrup og Kierkegaards interpretasjoner av mennesket er. Muligheten for tro og deres respektive analyser av menneskets betingelser får ulikt utfall.

Det sentrale punkt, relevant i denne oppgaven, er å ta stilling til hvorvidt tro for Kierkegaard ikke bare er selvfornektelse, en fornektelse som Løgstrup mener er nødvendig, en resignasjon som innebærer å avstå fra en selvsentrert livsrealisering, men en *livsfornektelse*. Det kan stilles spørsmålstegn ved hvor disse suverene livsytringer kommer fra, og om de blir gjort rede for på en tilfresstillende måte hos Løgstrup synes tvilsomt. Dette er ikke noe jeg innenfor disse rammene kan gå videre inn på her, hvor det sentrale spørsmålet i denne problemstillingen er om tro er synonymt med å ofre livet, ikke leve det hos Kierkegaard.

Løgstrup mener ja, jeg mener nei. Denne innvending som Løgstrup gjør har klare paralleller til Adams og lidenskapsargumentet.

I en viss forstand er det nødvendig for mennesket å gi opp sin timelige eksistens, det er nødvendig, men ikke tilstrekkelig for å kunne komme til tro i religiøsitet B. Hvis man velger å utelukkende se på den ene bevegelsen, bevegelsen ut som en

selvutslettelse, som gjør at vi lever livet på "liksom", noe Løgstrup ser ut til å tilskrive Kierkegaard, er hans tolkning korrekt. Det slår meg likevel å være en posisjon som unngår å ta høyde for den dialektikk Kierkegaard benytter seg av, hvor svarene, eller bedre, plausible tolkninger av hans posisjoner må gjøres ved å ta stilling til hvordan de ulike forfatterne hos ham behandler problemstillingen og fungerer som et korrektiv til hverandre. Vi har sett hvordan interpretasjonen Kierkegaard gjør av mennesket og dets betingelser, fra spissborgeren til etikeren, at implikasjonen av livet uten tro, er fortvilelse. Selve paradokset som er av avgjørende betydning for hans forståelse av kristendommen, synes å gjenspeiles i at mennesket er sammensatt av kontrære motsetninger, endeligheten og uendeligheten, muligheten og nødvendigheten. På et vis er kristendommen et bakvendtland hvor de første er de siste, de minste de største, de fattige de rike, det smale det brede og fienden en venn. Disse måter å beskrive kompleksiteten og motsetninger på har applikasjon på de beskrivelser Kierkegaard gjør av mennesket.

Hva skjer egentlig når Abraham, troens ridder mottar Isak? Jo, han er gladere enn den første gang. Dette synes ikke å stemme overens med den livsfornektelse som Løgstrup tilskriver Kierkegaard. Det er ikke en Abraham som er glad på "liksom", det er ikke en Abraham hvis liv nå er i ruiner på grunn av Guds befaling, det er ikke slik at han lar Isak ligge igjen på berget for å dø fordi det vil ta ham raskere til evigheten og timeligheten nå uansett er meningsløs. Hvis man ikke tar med bevegelsen tilbake i fremstillingen synes livet å bli et liv som bare er en lidelse frem mot evigheten. Det å avdø fra umiddelbarheten, er derimot å avdø fra den uekte og uegentlige spissborgerlige tilværelse for å kunne leve i tro, med kjærlighet og ektehet. Man kan bli et selv, en syntese av de kontrærere motsetninger slik at livet kan leves, ikke utslettes.

Løgstrup har rett i mange av sine betraktninger om at flere av Kierkegaards pseudonymer anser livet som en byrde. Det synes å være en rimelig påstand at det mange steder i Kierkegaards forfatterskap betones hvor vanskelig og fortvilet menneskets grunnvilkår er.

”Kritiserer man Kierkegaard for å overdrive, noe Løgstrup gjør, så har man etter mitt skjønn en posisjon for denne kritikk innenfor forfatterskapet, nemlig hos assessoren.” (Johansen, 1988: 44)

Assessor Wilhelm ser da også ut til å havne i problemer med overtagelsen av de faktiske livsbetingelser. Det jeg her vil fremme er at dette er en konsekvens av at Kierkegaard forstår skylden som uendelig og det er i religiøs forstand synden forstås ontologisk. Der assessoren ”velger” sin fortvilelse og tar ansvar for sin egen eksistens er det vel og bra, assessoren forholder seg til begrepet om skyld, men han har ikke forstått hvor omfattende det er. Den etiske assessor Wilhelm tror på Gud, men det er ikke en Gud der vil fordre alt å stille uendelige krav. Det er en Gud man på sett og vis kan forholde seg til rasjonelt og som man ”vet” hvor man har. Dette er ikke Abrahams Gud. Først når den religiøse innser sin uendelige skyld kan det foreta den uendelige resignasjon, siden mennesket mangler betingelsen som vi har sett beskrevet i religiøsitet B. Religiøsiteten er forutsetningen for å *leve* livet i verden, men denne forutsetningen er skjult for spissborgeren, fortvilelsen har ikke presentert seg og denne eksistens mangler betingelsen. Betingelsen må vi motta i kraft av det absurde – utenfra. For å avdekke fortvilelsen, for at problemstillingen kan komme til syne må vi bli subjektive, altså hvordan vi forholder oss til oss selv, eksistensen og Gud. Uten subjektiviteten, som ikke er noe umiddelbart, men den vanskeligste oppgave av de alle, er det for Kierkegaard ikke snakk om noen virkelig form for tro.

Tro er i denne forstand ikke en tro på noe, det er ikke et objekt vi kan approksimere, men det er tro i kraft av noe.

”To be very precise, it could be asserted that Kierkegaard doesn’t believe in anything whatever. Faith is not a realization, an assumption, a formulation of something or other. Nor is it called faith in the absurd, but faith in virtue of the absurd. Strictly speaking, faith has no object in the normal sense. To be sure, one can say: faith in God. But God is the incomprehensible and therefore not anything you in that sense can make the object of an intellectual process. One should rather therefore say: faith

in virtue of God. God namely denotes an attitude or a relating to or a way of being, a form of existence.” (Sløk, 1994: 103-104)

Derfor synes det som om det Løgstrup kaller det umiddelbare mennesket og de suverene livytringer, for Kierkegaard er synonymt med spissborgeren. Mennesket må foreta den uendelige resignasjon hos Kierkegaard for å kunne leve et autentisk og meningsfullt liv, altså interpretasjonen av mennesket og dets betingelser er den *avgjørende* forskjellen hos Kierkegaard og Løgstrup. Å avdø fra umiddelbarheten hos Climacus i *Etterskriftet* er ikke livsfornektende, men det er å avdø fra spissborgerligheten slik at vi kan leve i endeligheten med tro og ikke fortvilelse.

Vi kan benytte oss av kjøpmannen til Kant for å illustrere hvordan Kierkegaard mener at den religiøse i det ytre ikke kan skilles fra spissborgeren i det han har fått tilbake og overtatt sin endelige eksistens. Der kjøpmannen til Kant som handler i overensstemmelse med plikten, men ikke av plikt, er det umulig for hans medmennesker å se forskjell på hvordan sinnelaget til kjøpmannen er. Han gir kunden den samme pris og opptrer således ærlig uansett om det er av eller i overensstemmelse med plikten. For både Kant og Kierkegaard vil et selvforhold være av avgjørende betydning selv om dette ikke manifesterer seg i verden, og hos begge viser dette seg å forutsette en indre kamp som stadig må vinnes. (For å kunne handle av plikt ser det ut til å måtte forligge en eller annen valgt målestokk som internaliserer seg i mennesket over tid.) Der denne pågående kampen for Kant vil bestå i å trosse vår bestialske natur og handle i tråd med det rasjonaliteten fordrer, vil det hos Kierkegaard være snakk om en annen form for gjentakelse, en stadig kamp for å foreta en dobbeltbevegelse som innebærer å opprettholde både subjektiviteten og lidelsen samtidig som man håper på troen som det forløsende, en tro som forutsetter valget, men nødvendigvis er hinsides dette gitt den ontologiske syndsforståelsen. Analogt med at en handling av plikt for Kant ikke kan skilles fra en handling i overensstemmelse med plikt, vil man hos Kierkegaard ikke kunne skille en ekte troendes etiske handling fra en spissborgers handling, sett utenfra er de den samme. Vi kan derfor si at det både hos Kant og Kierkegaard dreier seg om en endring i sinnelaget – hos Kant en endring som gjør at man handler genuint etisk, hos

Kierkegaard at man kan forholde seg autentisk til eksistensen. Dette synes også spissborgeren å gjøre, men den som har mottatt troen genuint har i tillegg foretatt en uendelig resignasjon, for så å motta seg selv, slik at fortvilelsen i øyeblikket er opphevet idet det etiske liv får fornyet mening i kraft av det absurde, troen. Med det perspektiv jeg har valgt å legge til grunn er det ikke slik at den resignerte skal vende tilbake til et liv på "liksom", som unndrar seg et ansvar for sine medmennesker, men å være i endeligheten med tro substansierer forholdet og det er forutsetningen for å kunne eksistere uten fortvilelsen. Det er ikke det isolerte, livsfornektende eller innadvendte mennesket som er idealet for Kierkegaard, men nettopp for å unngå fortvilelsen – som er tilstede siden han tolker synden som ontologisk – må mennesket motta betingelsen for å kunne realisere sitt selv i et liv med andre mennesker. Kierkegaards *Indøvelse i Kristendommen* bruker Løgstrup for å vise at det er en martyrtilværelse og livsutslettelse Kierkegaard forfekter, men Kierkegaard skriver også:

"And what does all this mean? It means that each individual in quiet inwardness before God is to humble himself under what it means in the strictest sense to be a Christian, is to confess honestly before God where he is so that he still might worthily accept the grace that is offered to every imperfect person – that is, to everyone. And then nothing further; then, as for the rest, let him do his work and rejoice in it, love his wife and rejoice in her, joyfully bring up his children, love his fellow beings, rejoice in life" (Kierkegaard, 1991: 67)

10. Konklusjon

Kierkegaard beskriver mennesket som en sammensetning av kontrære motsetninger og at mennesket må velge seg selv, at det består av frihet og nødvendighet og en subjektivitet som impliserer et førstepersonsperspektiv. Når Kierkegaard beskriver at subjektivitet innebærer å forene lidenskap og refleksjon, et forhold som forholder seg til seg selv, foregriper han problemstillinger i filosofien vi har sett er like aktuelle i dag. De perspektiver Kierkegaard utlegger er av filosofisk interesse, uavhengig om man er religiøs interessert eller ikke.

Det er allikevel ingen tvil om at tro, kristendom og den evige salighet er sentrale temaer gjennom hele Kierkegaards forfatterskap. Derfor er det også tydelig at hans tenkning har teologiske implikasjoner.

Underveis i arbeidet med Kierkegaard har det på den ene siden vært svært overraskende å se hvordan hans tenkning kan være med på å åpne perspektiver uten at han foretar konklusjoner eller formulerer doktriner. I en viss forstand sitter vi igjen med et trosbegrep, en tro som ser ut til å være mer en holdning til tilværelsen enn en tro på påstander.

På den annen side virker et trosbegrepet og begrepet om subjektiviteten å være utførlig gjort rede for på argumentativt vis. Det er ingen spontan kommentar om at subjektivitet er dette eller hint, men subjektiviteten er en forutsetning for en autentisk eksistens og en forutsetning for tro. Kierkegaards stadige påminnelser om at dette ikke er noe annet enn eksperimenter kan også lede leseren til å overse at det ligger argumenter og rasjonelle påstander til grunn for Kierkegaards tenkning, om mer implisitt enn eksplisitt. En tilnærming til Kierkegaard som overser det objektive og rasjonelle aspektet, har ført til at mange tolkninger av Kierkegaard konkluderer med irrasjonalisme. Det er min oppfatning at Kierkegaard ikke er utydelig for å skape forvirring, men det han forsøker å meddele er en type "sannheter" som angår eksistens og den enkelte, problemet med subjektiviteten er ikke av objektiv karakter, men subjektiviteten i seg selv.

Det er ingen tilfeldighet at Kierkegaard fremstiller de fenomener han behandler på denne måte da subjektivitet, lidenskap og inderlighet er fenomener hver og enkelt må oppta seg med og verken Kierkegaard eller Sokrates kan hjelpe noen til å bli subjektive. Et tankeeksperiment eller en objektiv påstand er ikke tilstrekkelig eller kommensurabel med subjektiviteten – men den enkelte må bevisstgjøre dette og ta på seg oppgaven. Leseren bringes derimot i konfrontasjon med seg selv, gitt at han tar dette på alvor, en konfrontasjon som kan være en anledning til at bevisstheten om ektehet og autenticitet kan bli vekket i mennesket.

Det er med det største alvor Kierkegaard gir seg i kast med en interpretasjon av mennesket og det er påfallende hvordan de ulike livsanskuelser strander når de blir drevet til det ytterste. Nettopp ved refleksjonen og Alvoret viser eksistensen seg som fortvilelse for det mennesket som begynner å få et begrep om et selv. Det synes å være i kraft av den menneskelige interpretasjonen at troen viser seg som en eksistensiell nødvendighet.

Adams kritikk av Kierkegaard var ikke berettiget, men Løgstrup hadde en annen tilnærming som setter spørsmålstegn ved et sentralt anliggende hos Kierkegaard som ble lansert i innledningen: skal livet leves eller ofres?

Hvis leseren sitter igjen med inntrykket av at denne oppgaven forsøker å marginalisere eller overse, hvor vanskelig det ser ut å bli en troende i eminent forstand hos Kierkegaard, må jeg bestemt avvise en slik tolkning. Det gikk frem av siste del at det er vanskelig å snakke om noe trosobjekt overhodet, en innvending som Løgstrup også retter mot Kierkegaard, nemlig at hans gudsbegrep synes å bli så abstrakt at det virker innholdsløst.

Når jeg da ikke er av den oppfatning at Kierkegaard vil utslette livet, men derimot at Kierkegaard mener det må substansieres ved tro, er ikke dette analogt med å gi Kierkegaard sitt trosbegrep et *carte blanche*. Hva denne troen er har vi da heller ikke fått noe godt svar på, da troen for Kierkegaard er noe hvert enkelt menneske må motta for seg selv som gave fra Gud.

Man kan muligens si at Kierkegaard har et håp om evig salighet og at han håper på Gud som ren mulighet. Det kan man kalle spekulasjon eller idealisme. Dette er allikevel ikke poenget og har heller ikke vært anliggende til denne oppgaven. Kierkegaard beskriver en resignasjon som nødvendig for å vinne livet tilbake. Dette er ikke synonymt med livsfornektelse.

Om det er en troverdig interpretasjon av menneskets betingelser er et annet spørsmål, som leseren selv må gi seg i kast med. Forsøker vi å ta Kierkegaard til inntekt for noe vi vil tilslutte oss, synes han å være forsvunnet. Det er ikke teser og teorier vi kan følge for å oppnå dette eller hint, annet enn å oppdage oss selv, å trekke frem et perspektiv: førstepersonsperspektivet. Dette er det perspektivet som Kierkegaard synes å mene har forsvunnet i den objektive spekulasjon. Det er ikke analogt med "plain madness", nettopp fordi han ikke avviser tredjepersonsperspektivet, men peker på at begge disse er uunnværlige for mennesket.

Hvis man etter å lest dette, sitter igjen med en følelse av at Kierkegaard fremstiller problemer og intellektualiserer konsepter som ikke er annet enn tankekonstruksjoner, kan man fint la være å engasjere seg med selvet, subjektiviteten, resignasjonen og troen. Kierkegaard virker ikke å bekymre seg over å bevise noe som helst. Hvis man velger å se bort ifra de anliggender som Kierkegaard presenterer, vil man i Kierkegaards forstand, vende tilbake til den spissborgerlige eksistensen. Dette er selvfølgelig ikke en retorikk som impliserer at Kierkegaard har rett, men dette virker å være det viktigste anliggende for Kierkegaard. Mennesket må i refleksjonen bli konfrontert med at det er et selv, men dette medfører ikke bare å kjenne seg selv, man må velge seg selv. Man bør vel også tillegge at man må motta seg selv i siste instans fra Gud. Om man derfor kommer utenom et gudsforhold hvis man forsøker å lese Kierkegaard utelukkende filosofisk, synes vanskelig. Fortvilelsen er dypest sett et uttrykk for at mennesket er i usannheten og denne kan ikke overvinnes uten resignasjonen. Men den kan heller ikke oppdages uten refleksjonen slik at Kierkegaard kan uttale både at subjektiviteten er sannheten og subjektiviteten er usannheten uten at dette bryter med kontradiksjonsprinsippet.

Bibliografi

Adams, R. M. 1982: *Kierkegaard's Arguments Against Objective Reasoning in Religion* i Cahn og Shatz (red.): *Contemporary Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Arpaly, N. 2006: *Merit, Meaning and Human Bondage*. Princeton: Princeton University Press.

Frankfurt, H. G. 2006: *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press.

Howland, Jacob 2006: *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith*. New York: Cambridge University Press.

Johansen, Kjell Eyvind 1988: *Begrepet Gjentakelse hos Søren Kierkegaard*. Oslo: Solum Forlag.

Kierkegaard, Søren 1962a: *Kjerlighedens Gjerninger*. København: Gyldendal.

- 1962b: *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift I*. København: Gyldendal.
- 1962c: *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift II*. København: Gyldendal.
- 1991: *Practice in Christianity*. Princeton: Princeton University Press.
- 1994a: *Enten – Eller I*. København: Gyldendal.
- 1994b: *Enten – Eller II*. København: Gyldendal.
- 1994c: *Avsluttende Vitenskapelig etterskrift til "De Philosophiske Smuler"*. Oslo: Pax Forlag.
- 2003a: *Frygt og Bæven*. Danmark: Borgen.
- 2003b: *Sygdommen til Døden*. Danmark: Borgen.
- 2009: *Philosophical Crumbs*. Oxford: Oxford University Press.

Løgstrup, K. E. 2005: *Opgør med Kierkegaard*. København: Gyldendal.

Moran, Richard 2001: *Authority and Estrangement*. Princeton: Princeton University Press.

Penelhum, T. 1983: *God and Skepticism*. Boston: D. Reidel Publishing Co.

Ramberg, B. 1983: *The Concept of Truth in The Concluding Unscientific Postscript*.

Kingston, Canada: Queen's University.

Sartre, J. P. 2009: *Being and Nothingness*. London: Routledge.

Sløk, J. 1994: *Kierkegaard's Universe*. Danmark: Forlaget Centrum.

Tollefsen, Torstein et al. 2009: *Tenkere og Ideer*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

Zahavi, Dan 2008: *Subjectivity and Selfhood*. Cambridge, MA: The MIT Press.